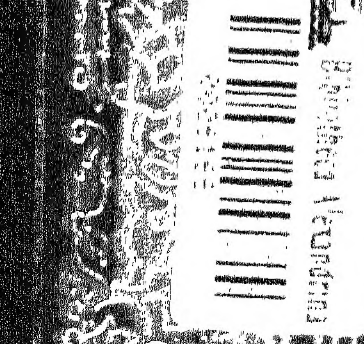
الإمام محمد أبو زهرة

أبو حنيفة

حياته وعصره آراؤه وفقهه

دار الفكر العربي









الإمام محمد ابو زهرة

أبو حنيفة

حياته وعصره - آراؤه وفقهه

ملتزم الطبع والنشر

دار الفكر العربى

الإدارة : ١١ شارع جواد حسنى

ص . ب ١٣٠ القاهرة - ت : ٣٩٢٥٥٢٣

٢٥٨,١ محمد بن أحمد أبو زهرة ، ١٨٩٨ - ١٩٧٤ .
م ح أ ب أبو حنيفة : حياته وعصره ، أراؤه وفقهه / محمد أبو زهره . - ط ، جديدة . - القاهرة : دار الفكر العربى ، ١٩٩١ .
٤١٤ ص ؛ ٢٥ سم .
يشتمل على إرجاعات ببليوجرافية .
١ - أبو حنيفه ، النعمان بن ثابت ، ٨٠ - ١٥٠هـ. ٢ - الفقه الحنفى . أ - العنوان .

تعريف بالشيخ الإمام

محمد أبو زهرة

- الإمام محمد أبو زهرة غني عن التعريف، إذ لا يختلف اثنان على أنه كان إمام عصره بلا منازع، ولكن من حقه علينا، ومن حق قارئه، أن نسطر عنه كلمات ولو فى أسطر قليلة تشير إلى نشأة ذلك الإمام، والجو الذى ولد وعاش فيه، والمواقف الشجاعة له فى الإصلاح الاجتماعي والإسلامى، ولو أدى الأمر إلى الوقوف ضد اتجاهات السلطان.

- هذا الإمام هو : محمد بن أحمد بن مصطفى بن أحمد بن عبد الله، المولود فى عام ١٣١٦هـ، فى التاسع والعشرين من شهر مارس عام ١٨٩٨م. فى المحلة الكبرى إحدى مدن محافظة الغربية.

- وأسرة أبو زهرة ينتهى نسبها إلى الأشراف، ولكنها لا تدعى ذلك كما يفعل الكثيرون، ممن يرفعون بذلك النسب خسيستهم، وإن كانوا فى واقع حالهم لا يستحقون الرفعة.

- بدأ الشيخ حياته التعليمية فى الكتاب. شأن كل أزهرى فى ذلك الوقت، ثم المدرسة الأولية حيث تعلم مبادئ القراءة والكتابة، ثم انصرف إلى المدارس الراقية، وبها أتم حفظ القرآن الكريم، وتعلم مبادئ العلوم المدنية كالرياضة والجغرافيا، بالإضافة إلى العلوم العربية، وفى سنة ١٩١٣م التحق بالجامع الأحمدى بطنطا حيث ظهر نبوغه وتفوقه على أقرانه مما أثار إعجاب المحيطين به من زملاء ومربين. وفى عام ١٩١٦م دخل الإمام محمد أبو زهرة مدرسة القضاء الشرعي بعد أن اجتاز امتحان مسابقة كان أول المتقدمين فيه، رغم فارق السن، وعدد سنوات الدراسة بينه وبينهم.

- وقد تنقل رحمه الله فى عدة مناصب بين كلية أصول الدين، وكلية الحقوق، وتدرج فى مراتب التدريس، من مدرس إلى أستاذ مساعد، إلى أستاذ ذى كرسى، إلى رئيس قسم الشريعة، إلى أن أحيل إلى التقاعد عام ١٩٥٨م، واختير عضوا بمجمع البحوث الإسلامية بالأزهر فى فبراير عام ١٩٦٢، وهو المجمع الذى يعتبر بديلا لما كان يسمى فى الماضى هيئة كبار العلماء.

يتحدث عن نفسه، فيقول:

- اختلطت حياتى بالحلو والمر، وابتدأت حياتى العلمية بدخول المكتب لحفظ القرآن الكريم، وإذا كان النبات قبل أن يستغلظ سوقه يعيش على الحب المتراكب، وقد يرى بالمجهر سورة النبات فى ذلك الحب، فكذلك ينشأ الناشئ منا، وفى حبته الأولى فى الصبا تكمن كل خصائصه حتى تظهر فى الكبر، وكنت أشعر وأنا فى المكتب بأمرين ظهرا فى حياتى فيما بعد.

الأمر الأول : اعتزازى بفكرى ونفسى، حتى كان يقال عنى أنى طفل عنيد.

والأمر الثانى : أن نفسى كانت تضيق من السيطرة بغير حق.

وبسبب هذين الأمرين كانت حياة الشيخ أبو زهرة سلسلة من المواقف الشجاعة، يناضل فى سبيل الحق ضد الباطل، ولم يرحل عن دنيانا إلا وقد ترك ثروة* من العلوم الشرعية الإسلامية التى تحيط بكثير من الموضوعات من كل جوانبها. فهو الكنز الذى لاينفد، والنبع الذى لا يزال ينهل منه الظامئون، ولا يضيق بكثرة الناهلين.

رحمه الله رحمة واسعة، وجزاه خير ما يجزى عالما عاملا لم يرد إلا العزة والرفعة للإسلام والمسلمين.

الناشر

محمد محمود الخضرى

---

* المؤلفات الكاملة للإمام محمد أبو زهرة موضحة فى آخر الكتاب

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الطبعة الثانية

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين، أما بعد، فهذه الطبعة الثانية لكتاب (أبو حنيفة) الذى ألقيته دروساً على طلبة الشريعة فى قسم الدكتوراه بكلية الحقوق في العام الدراسى (١٩٤٥ - ١٩٤٦) وقد كانت الطبعة الأولى قليلة العدد، محدودة النشر، إذ لم تتجاوز الطلبة، وأصدقاءنا وزملاءنا وبعض الخاصة من رجال القضاء والباحثين، ولم يكن عددها يسمح بأن يذيع الكتاب بين الملأ من جمهور القراء والدارسين.

ولم نحدث فى هذه الطبعة تغييراً لأننا أردنا أن ننشر صورة صحيحة لما ألقيناه من دروس، لأن الزمن الذى مضى على الطبعة الأولى لم يكن طويلا، نتمكن فيه من معاودة النظر، وترديد الفكر، ولأنا شغلنا فى ذلك الزمن بالكتابة فى غيره من الأئمة، فكتبنا فى مالك، ثم لم يجئ إلينا بعد من النقد ما يدفعنا إلى النظر والوزن والتغيير.

فستكون إذن هذه الطبعة خالية من التغيير، أو تكاد، حتى إذا تناولها القراء الكرام بالفحص والتمحيص، وأمدونا بإرشادهم، انتفعنا به فى الطبعة التالية، وفقنا الله سبحانه وتعالى لما يرضيه، وسدد خطانا، وهدانا إلى سواء السبيل.

شعبان سنة ١٣٦٩ هـ

يوليـــة سنة ١٩٤٧ م

محمد ابو زهرة


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه وسلم.

أما بعد، فقد اخترت لهذا العام في قسم الدراسات العليا للشريعة، أبا حنيفة، فدرست حياته وآراءه وفقهه.

ولقد اتجهت إلى دراسة حياته دراسة متعرف لشخصه ونفسه وفكره، حتى أقدم للمستمع والقارئ صورة صحيحة صادقة، تبين منها الخصائص والصفات التي اختص الله بها ذلك الفقيه الجليل، وأنتجت ما أثر عنه من آراء في العقائد، وفتاوى وأقيسة، وإن استخراج صورة صحيحة لأبى حنيفة من كتب التاريخ والمناقب، ليس الطريق إليه معبداً، لأن أتباع مذهبه غالوا في الثناء عليه، حتى تجاوزوا به رتبة الفقيه المجتهد، والطاعنين فيه قد أفرطوا في القول حتى أنزلوه عن مرتبة المسلم الذي يجب أن يصان عرضه ودينه.

وفي قدح القادحين، وغلوا المغالين، يتيه عقل الباحث الذي يتقصى الحقيقة وحدها، لا يبغى عيباً ولا غلواً، ولا يخرج من هذا التيه إلا بمشقة وجهد، وإن خرج بالصورة صادقة صحيحة فقد نال ما هو كفاء جهده ومشقته.

ولقد أحسب أني وصلت إلى الكشف عن هذه الصورة، وما أحاط بها من ظلال وأضواء، وفي سبيل كشفها بينت عصره، وذكرت ببعض التفصيل أشهر الفرق التي عاصرته، والتي ثبت أنه كان يجادلها ويحاورها، وتجاوبت الآراء والأفكار بينه وبينها، فإن في ذكرها بياناً لروح عصره، ومسارات التفكير فيه، والمجاوبة الفكرية التي كانت بينه وبين معاصريه. ولقد اتجهت بعد ذلك إلى دراسة آرائه في السياسة والعقائد، وهي دراسة لابد منها ما دمنا ندرس ذلك المفكر من كل نواحيه الفكرية، وإن آراءه في السياسة كان لها أثر في مجرى حياته، فإهمالها إهمال لجانب وثيق الاتصال بشخصه ونفسه، وقلبه وفكره.

وآراؤه في العقيدة كانت صفو الأفكار التي سادت عصره، واللب النقي لآراء الذين سلموا من الشطط والغلو، وهي تعبير صحيح سليم لآراء جماعات المسلمين، وهي مخ الدين، وروح اليقين.

حتى إذا استخلصنا من ذلك خلاصة سليمة اتجهنا إلى فقهه، وهو المقصد الأول والغرض من هذه الدراسة، ولقد ابتدأنا في بيانه بأصوله العامة التي تقيد بها في استنباطه، والتي تحدد منهاجه، وتبين طريقه في الاجتهاد، وعولنا على ما كتبه الحنفية من

أصول ذكروا السند الذى اعتمدوا عليه فيها، وطريق إسناده لأبى حنيفة، وعمدنا فى ذلك إلى الإيجاز بدل الإطناب، والإجمال دون التفصيل، ولم نعمد إلى كل ماذكره الحنفية من أصول، إذ منها ما لم يذكر مستنبطوه سند نسبته إلى الإمام وصحبه، فهو اجتهاد المتأخرين، وليس منسوباً إلى المتقدمين.

حتى إذا بلغنا فى بيان هذا غايتنا، وهى معرفة منهاج أبى حنيفة، اتجهنا إلى دراسة بعض الفروع التى كانت آراؤه فيها معبرة عن نفسه وحياته أدق تعبير، كبعض الأبواب الفقهية التى تتصل بحرية الإرادة الإنسانية فيما تحت سلطانها من أموال، وكبعض الأبواب التى تتصل بالتجارة والتجار، كأبواب المرابحة والتولية والسلم، ولا نفصل فى دراستنا هذه الأبواب تفصيلا، ولكن نذكر منها ما يكون شاهدا لعقلية أبى حنيفة الحرة، ولإدراكه للتجارة الأمينة، وفهمه للأسواق، ورغبته فى أن تكون الأمانة بضاعتها الرائجة، وسلعتها النافقة.

ولقد ذكر العلماء أن أبا حنيفة أول من تكلم فى الحيل الشرعية، فكان حقًّا علينا أن نبين فى ذلك جلية فكره، وحقيقة ما قال، والموازنة بين ما أثر عنه، وبين ماقالوه فيه.

وفى كل مانذكر من مناهج وفروع نجلى تفكير الإمام بذكر بعض الخلاف بينه وبين أصحابه، فإن بيان الخلاف ينجلى به تفكير المختلفين، ويوضح اتجاهاتهم.

ولئن وصلنا فى هذه الدراسة إلى غاية نافعة تجلى تلك العقلية العلمية الرائعة، فقد نجد من تمام الدراسة أن نبين عمل الأخلاف من أتباع هذا المذهب فى التركة الفكرية التى تركها الإمام، وما صنعته الأجيال فيها، وما صادفها من أعراف متباينة، ومقدار التخريج فيها، ومرونة قواعده العامة للتخريج، وحسن إدراك المخرجين لمقتضيات الزمان، مع المحافظة على المنهاج الإسلامى وطريق الكتاب والسنة القويم وهديها المستقيم.

إنه من الحق أن نقرر أن حاجتنا إلى توفيق الله سبحانه فى ذلك كله كبيرة، فلولا هذا التوفيق ماوصلنا إلى غاية، ولا أصبنا هدفاً، فنضرع إليه جلت قدرته أن يمدنا بعونه وتوفيقه. وعلى الله قصد السبيل.

ذو القعدة سنة ١٣٦٤ هـ

نوفمبر سنة ١٩٤٥ م

محمد أبو زهرة

تمهيد

١ جاء في كتاب «الخيرات الحسان» مانصه: «يستدل على نباهة الرجل من الماضين بتباين الناس فيه، ألا ترى علياً كرم الله وجهه، هلك فيه فئتان، محب أفرط، ومبغض فرط».

وإن هذه الكلمة الصادقة كل الصدق، تنطبق على أبي حنيفة رضي الله عنه، فقد تعصب له ناس حتى قاربوا به منازل النبيين المرسلين، فزعموا أن التوراة بشرت به، وأن محمداً ﷺ ذكره باسمه، وبين أنه سراج أمته، ونحلوه من الصفات والمناقب ماعدوا به رتبته، وتجاوزوا معه درجته، وتعصب ناس عليه فرموه بالزندقة، والخروج عن الجادة، وإفساد الدين، وهجر السنة، بل مناقضتها، ثم الفتوى في الدين بغير حجة ولا سلطان مبين، فتجاوزوا في طعنهم حد النقد، ولم يتجهوا إلى آرائه بالفحص والدراسة، ولم يكتفوا بالتزييف لها من غير حجة ولا دراسة، بل عدوا عدواناً شديداً، فطعنوا في دينه وشخصه وإيمانه.

٢- ولقد كان ذلك وأبو حنيفة حي يذاكر تلاميذه فيما يعرض من دواعي الفتيا، وما يخرجه من أحاديث، وما يضعه من أقيسة وضوابط، وما يستنبطه من علل للأحكام يبنى عليها، ويطّرد بها قياسه، ويستقيم عليها اجتهاده.

ولم كان ذلك الاختلاف بشأنه؟ لذلك أسباب قد نعرض لها في بحثنا ببعض التفصيل، ولكن نسارع هنا بذكر سبب منها قد يعد أساساً لغيره، وذلك أن أبا حنيفة كان له من قوة الشخصية ما وجه به الفقه توجيهاً تجاوز حلقة درسه، بل تجاوز إقليمه إلى غيره من الأقاليم الإسلامية، فتحدث الناس بآرائه في أكثر نواحي الدولة الإسلامية، وتلقاها المخالف والموافق، فاستنكرها المخالف وناصرها الموافق، ورأى فيها الأول (وهو المستمسك بالنص لا يعدوه) بدعاً من الآراء في الدين، فشدد في النكير، وربما لا يكون رأى أبا حنيفة وما اتصف به من ورع وتقى، فأطلق لسانه فيه، لأنه رأى رأيا بدعاً، ولم يعرف دليله ولا قائله، وربما كانت تخف حدة لسانه إذا رآه أو علم وجه الدليل، بل ربما أجلّه ووافقه، يروى في ذلك أن الأوزاعي فقيه الشام الذي كان معاصراً لأبي حنيفة قال لعبد الله بن المبارك: «من هذا

المبتدع الذى خرج بالكوفة ويكنى أبا حنيفة»؟ فلم يجبه ابن المبارك، بل أخذ يذكر مسائل عويصة، وطرق فهمها والفتوى فيها فقال: من صاحب هذه الفتاوى؟ فقال شيخ لقيته بالعراق، فقال الأوزاعى هذا نبيل من المشايخ، اذهب فاستكثر منه. قال: هذا أبوحنيفة، ثم اجتمع الأوزاعى وأبو حنيفة بمكة، فتذاكر المسائل التى ذكرها ابن المبارك، فكشفها، فلما افترقا قال الأوزاعى لابن المبارك: «غبطت الرجل بكثرة علمه ووفور عقله، وأستغفر الله تعالى، لقد كنت فى غلط ظاهر، الزم الرجل، فإنه بخلاف ما بلغنى عنه[1]».

ولقد كان أبو حنيفة مع قوة شخصيته، وعمق تأثيره، وبعد نفوذه، صاحب طريقة جديدة فى الإفتاء والتخريج، وفهم الحديث واستنباط الأحكام منه، وقد أخذ يبث طريقته فى تلاميذه ومن يتصل بهم نحواً من ثلاثين عاماً أويزيد، ومن كان كذلك لابد أن يستهدف للنقد المر، بل التجريح لشخصه، والتزييف لرأيه، والتعصب عليه.

٢- ولقد اشتدت الملاحاة بين أنصاره وخصومه فى القرن الرابع الهجرى يوم ساد التعصب المذهبى، وصار الفقه مجادلة بين المتعصبين، وكانت تعقد المناظرات لذلك فى بيوت الناس، وفى المساجد، حتى لقد كانت تحيا أيام العزاء بالمناظرة فى الفقه والجدل حول المذهب، وكلٌّ يناصر إمامه، ويتعصب له، وفى هذا العصر كتبت مناقب الأئمة وأخبارهم، فكانت كلها طافحة بالثناء المفرط لإمامهم، والطعن الجارح لغيره، وكانت الملاحاة أشد ما تكون بين الحنفية والشافعية، لذلك استهدف هذان الإمامان للطعن المر، كما حملهما أنصارهما من المزايا والصفات مالا يريدانه، بل ما يبرأن أمام الله منه.

ولقد كان أبو حنيفة أشد استهدافاً للطعن، لأن كثرة إفتائه بالرأى كانت منفذا للنيل منه في علمه بالحديث، وفى ورعه، وفى حسن إفتائه، وغير ذلك مما يتصل بمذهبه فى الاستنباط والتخريج، وقد رماه المتعصبون بكل رمية، ولم يرقبوا فى الطعن فيه إلا ولا ذمة، حتى لقد استنكر الأمر بعض الشافعية، ورأوا ذلك تجانفاً لإثم، وخروجاً عن الجادة، فكان من هؤلاء من أنصف أبا حنيفة، وكتب فى مناقبه، ورد قول المتعصبين من الشافعية، فرأينا السيوطى وهو شافعى يكتب رسالة يسميها: «تبييض الصحيفة فى مناقب الإمام أبى حنيفة» ورأينا ابن حجر الهيثمى المكى وهو شافعى أيضا يكتب رسالة يسميها: «الخيرات الحسان

---

(١) الخيرات الحسان ص ٣٣

فى مناقب الإمام الأعظم أبى حنيفة النعمان» ورأينا الشعرانى فى الميزان يخص أبا حنيفة بالذكر والدفاع عنه، واستقامة طريقة تخريجه، ويذكره فى طبقاته على أنه من أولياء الله الواصلين بحبل ولايته.

٤- لم يجد الكاتب في أبى حنيفة إذن، الطريق معبداً، إذ وجد أخلاطاً من الأخبار تشبه الركام الذى اتصل فيه الجوهر بالتراب، وامتزجا أحياناً حتى احتاج الفصل بينهما إلى الصهر والتمييز، وما يوجد من الجوهرمنفصلا لا يجده المنقب إلا جذاذاً متناثراً، لا يكون فكرية ونفسية متناسقة، فيكون فى حاجة إلي التأليف بين هذه الأجزاء، حتى يخرج منها وحدة يستبين بها الرجل وعقله ونفسه ومنهاج استنباطه، وما انتهى إليه من آراء دارسها تلاميذه.

إن المناقب كثيرة وكثرتها لاتهدى السبيل، ولا تنير الطريق، إذ أنها طوائف من الأخبار التى تسودها المبالغة، ولا يكاد يخلو خبر منها من الإغراق، فتمييز صحيحها من سقيمها يحتاج إلى مقاييس النقد المستقيمة، فأخبارها لا ترفض جملة، ولا تؤخذ جملة، إذ هى بلا شك فيها الحق والباطل، وأخذ الحق من بينها يحتاج إلى نظر فاحص، ومثلنا فى ذلك مثل القاضى الذى تقدم إليه شاهد عاين الحادثة، ولكنه مأخوذ بناحية فيها، يغرق فى وصفها حتى يخرج عن الحق فيها، فيستمع إليه ويحاول أن يأخذ من هذه الشهادة طريقاً لمعرفة الحق فى ذاته، إذ تتبين له عن طريقها الأمارات المعلمة، ويهتدى منها إلى القرائن الكاشفة المبينة، وهو فى هذا السبيل يجتهد فى معرفة مقدار المبالغة وحدودها، بعد أن تتكشف القرائن وتتبين الأمارات.

٥- ولئن استخلصنا أخبار أبى حنيفة الصادقة، وحياته وما أحاط بها، ثم اتجهنا إلي دراسة آرائه لنجدن الطريق وعثا، لأننا لا نجد كتاباً مأثوراً لأبى حنيفة دونت فيه آراؤه أو أصوله، ولكن نجد تلك الآراء قد أثرت عنه بالرواية عن تلاميذه، فكانت كتب الإمام أبى يوسف والإمام محمد هى الناقلة لآرائه مع آراء بقية صحابته، وآراء لبعض العراقيين الذين عاصروه، كابن شبرمة، وابن أبى ليلى وعثمان البتى.

ولاشك أننا سنفرض أن هذه الكتب صادقة الرواية عن أبى حنيفة، وذلك هو الفرض العلمى الذى لا يعتبر العلم سواه، لتلقى العلماء هذه الرواية بالقبول، ولا يصح فى ميزان

العلم والتاريخ أن نترك أمراً تلقاه العلماء بالقبول إلا إذا قام الدليل على بطلانه، أو صدق مايخالفه.

٦- ولكن إن اعتمدنا فقط على ماوراه هذان الإمامان الجليلان عن شيخهما لا يكون البحث كاملا، وتكون فيه فجوات يجب سدها، ليكون معلنا لذلك المذهب الجليل، لأن تلك الكتب لم تروِ كل آراء أبى حنيفة، إذ ثمة آراء له لم تدون فيها، فاحتجنا إلى البحث عن هذه الأثارة من علم الإمام من غير هذه الرواية، ولقد وجدنا ذلك مبسوطا فى كتب المذهب، ووجدنا الفقهاء فيه يرجحون بعض هذه الروايات على روايات ظاهر الرواية، وهى كتب الإمام محمد عند التعارض، ولكن ذلك كان فى أحيان قليلة، والعلماء على ترجيح ظاهر الرواية فى الكثير الغالب الذى يعتبر غيره نادراً.

ومهما يكن الأمر فإن ذلك الترجيح يجب أن يكون موضع دراسة وموازنة، وهذا مما يجعل الأمر فى هذا عسيراً، فلا يكون ميسراً سهلا، وفوق ما تقدم نرى أن كتب الإمام محمد قد سردت فيها الأقوال من غير ذكر لدليلها فى أكثر الأحيان، فهى قد جاءت بأقوال أبى حنيفة، ولكنها خالية من روحها، وهو دليلها، ولاشك أن دراستها وحدها لا يمكن أن تعطينا صورة صادقة عن أبى حنيفة فقيه الرأى، إذ لايمكن أن تعطينا صورة صادقة عن منهجه فى القياس، واستخراج العلل من النصوص، وتعميم أحكامها واطراد هذه العلل، لذلك كان لابد لدراسة أبى حنيفة الفقيه القياسى من أن نتعرف أدلته مما ساقه العلماء الذين شرحوا كتب محمد، ووجهوا أحكامها، ففى هذه الشروح نستطيع أن نتعرف أقيسة أبى حنيفة وتوجهاته، ولسنا معتقدين أن تلك الأدلة مأثورة عن الإمام، ولكن لأنه مما ساقه العلماء الذين التقوا بتلاميذه، ومن جاء بعدهم نستطيع أن نقول إن هذه التوجيهات، وإن لم تكن أدلة الإمام بالنص، وهى مقربة لأقيسته، موضحة على سبيل الظن الغالب للعلل التى كان يستنبطها من النصوص، ويبنى عليها قياسه.

٧ ولقد نجد نقصاً آخر وهو أن أصول أبى حنيفة وطرائق استنباطه لم نجدها مدونة فيما بين أيدينا من كتب، فلم نعرفها مفصلة، عن طريق الرواية عنه، لا عن تلاميذه، ولا عن غيرهم، وما دون من أصول كان مستنبطا من مجموع أحكام الفروع، والربط بينها. وجمع كل طائفة منها فى قرن واحد، يعتبر أصلها، فرسالة أبى الحسن الكرخى، ورسالة

الدبوسي، وكتاب البزدوي، وكل ما فيها من أصول جامعة، سواء أكان قواعد لأحكام الفروع الجزئية، أم كان طرائق لاستنباط المذهب الحنفي - ليس مأثوراً بالرواية عن الإمام أو أصحابه، ولكن كان مستنبطاً من الفروع المأثورة عن هؤلاء الأئمة الذين أنشئوا المذهب الحنفي.

لذلك كانت معرفة أصول المذهب الحنفي ليس طريقها معبداً سهلا، إذ أن على الدارس أن يتعرف مقدار السلامة والصحة فى أخذ هذه الأصول من مجموع ما أثر من فروع، وتطبيقها عليها، وذلك أمر ليس هيناً لينا.

٨- وهناك نقص نلمسه عند دراسة أبى حنيفة، وهو أنا لانجد فى المأثور عنه بطريق الرواية إلا آراءه الفقهية. أما آراؤه فى العقائد، وآراؤه فى الإمامة فلم نجدها فى كتب صاحبيه أبى يوسف ومحمد. نعم أثرت عنه آراء فى العقائد فى كتب منسوبة إليه، منها كتاب الفقه الأكبر، وهو رسالة صغيرة فى بضع ورقات، عليها شروح كثيرة، ورسالة العالم والمتعلم، وقد تبين لنا هاتان الرسالتان منحاه فى دراسة العقائد، وكذلك رسالته إلي عثمان البتي.

ولكن رأيه فى الإمامة لم نجده مدوناً بقلمه، ولا بإملائه، ولا برواية أحد من أصحابه، مع أن حياته والأدوار التي مر بها والمحن التى نزلت به تنبئ عن رأى سياسى معين، فحياته، كما سنبين، تنبئنا عن اتصاله الوثيق بالإمام زيد بن على زين العابدين، وغيره من أئمة الشيعة، وتنبئنا كما تدل أقوال أصحابه على أن هواه (كقبيله أهل فارس) مع بنى على، وأن محنته كانت بسبب هذه النزعة، ولكنا لانجد شيئا من ذلك فى الكتب المنسوبة إليه، ولا فى الروايات التى تروى عنه، وإنه مما لاشك فيه أن رأيه فى الإمامة كان يذكره فى حلقة درسه أحيانا وأنه كان يخالف فيه بنى العباس، بل لقد كان يجهر بذلك أيام خروج إبراهيم - أخى النفس الزكية - على المنصور. لقد قال له صاحبه زفر فيما يروى عنه: «والله ما أنت بمنته، حتى توضع الحبال فى أعناقنا»[1]

ولكن أصحابه، وخصوصاً أبا يوسف ومحمداً، كانت صلتهم بالدولة العباسية وثيقة،

(١) تاريخ بغداد جـ ١٣ ص ٣٢٩ وإبراهيم هذا هو إبراهيم بن عبد الله بن الحسن.

فكلاهما تولى منصب القضاء لهذه الدولة، فلم يدونا آراء شيخهما التي تمس هذه الدولة، وتغض من سلطانها، ولذلك طويت في لجة التاريخ هذه الآراء، وعلى الباحث المنقب أن يتلمسها، وسنحاول إن شاء الله تعالى في هذا البحث أن نكشف الغطاء عن هذا المستور، وعسانا نصل إلى ذلك بتوفيقه تعالى.

٩- هذه ثغرات أو فجوات يراها الباحث عند دراسة الإمام العظيم، ويتقاضاه العلم أن يملأها، وهي تكشف بلا ريب عن صعوبة دراسته، ويضاف إليها صعوبة أخرى، وهي أن مذهب أبي حنيفة مذهب شرّق وغرّب، تناولته أعراف في أقاليم مختلفة متباينة، وقد اختبره القضاء وصقله أزماناً متطاولة، فقد كان مذهب القضاء ردحاً طويلا في بغداد أيام سلطان العباسيين، ولما انتحل العثمانيون نحلة الخلافة الإسلامية، وتسموا باسم الخلفاء، ومذهبهم الرسمي هو مذهب أبي حنيفة، صار هو مذهب الخلافة، فكان في العراق ومصر والشام وغيرها من الأقاليم المذهب الرسمي، ثم امتد نفوذه حتى صار مذهب الهنود المسلمين، ثم تجاوز ربوع الهند فكان مذهب المسلمين في الصين، ولهذه الآفاق التي حل فيها ذلك المذهب ولأخذه بالعرف، حيث لا كتاب ولا سنة، كان التخريج فيه متسعاً، وكانت الآراء المختلفة للمسائل كثيرة، وكان نمو المذهب من بعد أصحابه عظيما، وكان ضبط أنواع التخريج فيه ليس من الأمور السهلة، فعلماء ماوراء النهر لهم تخريجات، وعلماء العراق لهم تخريجات، وعلماء الروم لهم تخريجات، ومعرفة هذه التخريجات المختلفة تقتضي معرفة عرف كل إقليم من هذه الأقاليم، والعصر الذي كان فيه التخريج، فإن العرف يختلف باختلاف العصور، ومعرفة كل هذا تقتضي جهوداً وليس في سلطاننا ما يسهل لنا العرفان، ولذلك سنكتفي عند دراسة أنوار ذلك المذهب بما يكون في الإمكان، ونرجو أن نسدد ونقارب، والله المستعان، وقد اختص سبحانه بالكمال وحده.

حياة أبي حنيفة

١٠- مولده ونسبه: ولد أبو حنيفة بالكوفة في سنة ٨٠ من الهجرة النبوية على رواية الأكثرين التي يكاد يجمع عليها المؤرخون، وهناك رواية أخرى تقول أنه ولد سنة ٦١، ولكن لا مؤيد لهذه الرواية وهي لاتتفق مع نهاية حياته، إذ أن المتفق عليه أنه لم يمت قبل سنة ١٥٠، والأكثرون على أنه مات بعد أن أنزل المنصور به المحنة، وعلى رواية أنه ولد سنة ٦١ يكون إنزال المحنة به لتولي القضاء وهو في سن التسعين، ومن كان في هذه السن لا يعرض عليه ذلك العمل الخطير، ولو عرض عليه لكان أدنى الحجج إلى طرف لسانه هو تلك الشيخوخة الفانية، ولكن لم يذكر في أي خبر أو رواية أنه اعتذر فلا تستقيم إذن هذه الرواية مع هذه النهاية التي يذكرها جميع المؤرخين له رضى الله عنه.

١١- وأبوه هو ثابت بن زوطى الفارسي، فهو فارسي النسب على هذا، وقد كان جده من أهل كابل[١] وقد أسر عند فتح العرب لهذه البلاد، واسترق لبعض بني تيم بن ثعلبة، ثم أعتق، فكان ولاؤه لهذه القبيلة، وكان هو تيمياً بهذا الولاء، هذه رواية حفيد أبي حنيفة عمر ابن حماد بن أبي حنيفة عن نسبه، ولكن يذكر إسماعيل أخو عمر هذا أن أبا حنيفة هو النعمان بن ثابت بن النعمان بن المرزبان[٢] ويقول: «والله ماوقع لنا رق قط».

ولا شك أن حفيدي أبي حنيفة قد اختلفا في سياق النسب ولو ظاهرا، فأولهما يذكر أن أبا ثابت هو زوطى، والثاني يذكر أنه النعمان، والأول يسجل أنه أسر واسترق، والثاني ينفي الرق نفياً تاماً . ولقد وفق صاحب " الخيرات الحسان " بين الروايتين ، بأنه لعل جد

---

(١) كون أبي حنيفة فارسيا هو المشهور الذي يجمع عليه الثقات، وروى أنه بابلي فقد جاء في تاريخ بغداد للخطيب «كان أبو حنيفة من أهل بابل، وربما قال في قول البابل كذا». ولقد ادعى بعض المتعصبين من الحنفية أنه عربي، وقال إن زوطى من بني يحيى بن زيد بن أسد. وقيل ابن راشد الأنصاري، وهذا كلام مردود. إذ المشهور أنه من أولاد فارس، وأنه ينتمي إلى ساداتهم، وأصل جده الأول من كابل، كما ذكرنا في الأصل، أما مقام أبيه فقيل ترمذ. وقيل نسا وقيل الأنبار، ويصح أن يكون قد أقام بها جميعاً، وأن آخر مقامه كان بالأنبار، ولذا قيل ولد بها أبو حنيفة، ولكن الأكثرين على أنه ولد بالكوفة. فكانت آخر مواطنه. وقد التقى ثابت بعلي بن أبي طالب كرم الله وجهه فدعا له بالبركة فيه وفي ذريته.

(٢) المرزبان هو الرئيس من أبناء فارس الأحرار.

أبى حنيفة له اسمان أحدهما زوطى والثانى النعمان، وبأن نفى الرق الذى يذكره الثانى ينصب على الآب لا على الجد، وقد نوافق على هذا التوفيق فيما يتعلق باختلاف الاسم فى الظاهر، ولكن لانوافق عليه فيما يتعلق بإثبات الرق على إحدى الروايتين، ونفيه على الرواية الأخرى، إذ أن ذلك النفى المؤكد لا يكون مقصوراً على الآب فقط.

وعندى فى التوفيق بين الروايتين أن زوطى أو النعمان قد أسر عند فتح بلاده ولكن يظهر أنه قد من عليه، كما هو الشأن فى معاملة المسلمين لبعض كبراء البلاد المفتوحة حفظا لوجوههم، وسماحة من الإسلام، وإدناء لقلوبهم وقلوب ذوى قرباهم، ومن يتصلون بهم.

١٢- أخبار الثقات من العلماء علي أنه فارسي، وليس بعربي ولا بابلي، وسواء أكان الرق جرى على جده أم لم يجر، فقد ولد هو وأبوه علي الحرية، وإن زعم بعضهم فى قول غير موثوق به من المحققين أن الرق قد جرى على أبيه، وليس يضير أبا حنيفة فى قدره وعلمه، وشرف نفسه وغايته، أن يكون الرق قد جرى علي جده أو على أبيه، بل أن يكون قد جرى على نفسه هو، فما كان شرفه من نسب ولا مال ونشب، ولكن كان جاهه من المواهب والنفس، والعقل والتقى، وذلك هو الشرف.

ولقد قال فى هذا المقام المكي: «اعلم أن التقوى أعلى الأنساب، وأقوي أسباب الثواب» قال الله تعالى: «**إن أكرمكم عند الله أتقاكم**»[1] وقال عليه الصلاة والسلام: «آلي كل بر تقي» ولذا عد سلمان الفارسي رضي الله عنه من أهل البيت فقال ﷺ: «سلمان منا آل البيت» ونفى الله ولد نوح عليه السلام، فقال تعالى: «**إنه ليس من أهلك إنه عمل غير صالح**»[2] وقرب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بلالا الحبشي، وبعد عمه أبا لهب القرشي[3]

ولقد كان أبو حنيفة رحمه الله تعالى يحس بذلك الشر النفسي في وقت قد سادت فيه اللجاجة بالشرف النسبي.

---

(١) سورة الحجرات آية ١٣.

(٢) سورة هود آية ٤٦.

(٣) مناقب أبى حنيفة للمكى ص ٦ طبع استانبول

يروى فى هذا أن بعض بنى تيم الذين ينتمى إليهم ولاؤه قال له: أنت مولاى، فقال له أبو حنيفة: «أنا والله أشرف لك منك لى»[1]، فلم يكن ممن ذلت نفوسهم، ويتبين ذلك فى بيان حياته.

١٣– لم يكن نسبه الفارسى إذن بغاضٍ من قدره، ولم يكن بمانعه من أن يسمو إلى الكمال، ويسير فى طريقه، فلم تكن نفسه نفس عبد، بل كانت نفس حر أصيل.

ولقد كان الموالى، (وهو الاسم الذى أطلقه المؤرخون على غير العرب) هم حملة الفقه فى عصر التابعين الذين تلقى عليهم أبو حنيفة، وتخرج على فقههم، فأكثر فقهاء الأمصار فى عصر التابعين وتابعيهم كانوا من الموالى.

فقد جاء فى العقد الفريد لابن عبد ربه مانصه: قال لى ابن أبى ليلى، قال لى عيسى ابن موسى، وكان دياناً شديد العصبية: من كان فقيه العراق؟ قلت: الحسن بن أبى الحسن، قال: ثم من؟ قلت: محمد بن سيرين؟ قال: فماهما؟ قلت: موليان. قال: فمن كان فقيه مكة؟ قلت: عطاء بن أبى رباح، ومجاهد، وسعيد بن جبير، وسلمان بن يسار، قال: فما هؤلاء؟ قلت: موال، قال: فمن فقهاء المدينة؟ قلت: زيد بن أسلم، ومحمد بن المنكدر، ونجيح بن أبى نجيح، قال: فمن هؤلاء؟ قلت: موال، فتغير لونه ثم قال: فمن أفقه أهل قباء؟ قلت: ربيعة الرأى، وابن أبى الزناد، قال: فما كانا؟ قلت: من الموالى، فاربد وجهه ثم قال: فمن فقيه اليمن؟ قلت: طاووس، وابنه، وابن منبه، قال: فمن هؤلاء؟ قلت: من الموالى؟ فانتفخت أوداجه وانتصب قائماً، قال: فمن كان فقيه خراسان؟ قلت عطاء بن عبد الله الخراسانى؟ قال: فما كان عطاء هذا؟ قلت مولى.. فازداد وجهه تربداً واسود اسوداداً حتى خفته، ثم قال: فمن كان فقيه الشام؟ قلت: مكحول، قال: فما كان مكحول هذا؟ قلت مولى، فتنفس الصعداء، ثم قال:فمن كان فقيه الكوفة؟ فوالله لولا خوفه لقلت:الحاكم بن عتبة، وحماد بن أبى سليمان، ولكن رأيت فيه الشر، فقلت: إبراهيم النخعى والشعبى. قال: فما كانا؟ قلت: عربيان، فقال: الله أكبر، وسكن جأشه[2].

ولقد جاء مثل ذلك فى مناقب أبى حنيفة للمكى، فى حديث جرى بين عطاء وهشام بن عبد الملك، وهذا نصه: «قال: دخلت على هشام بن عبد الملك بالرصافة فقال: ياعطاء، أليس

---

(١) الانتقاء لابن عبد البر.

(٢) العقد الفريد جـ ٢ ص ١٦٢ طبع الأزهرية.

لك علم بعلماء الأمصار؟ قلت: بلى ياأمير المؤمنين. فقال: من فقيه أهل المدينة؟ قلت: نافع مولى ابن عمر، قال: فمن فقيه أهل مكة؟ قلت: عطاء بن أبى رباح، قال: أمولى أم عربى؟ قلت: لا بل مولى. قال: فمن فقيه أهل اليمن؟ قلت: طاووس بن كيسان، قال: مولى أم عربى؟ قلت: لا بل مولى، قال: فمن فقيه أهل الشام؟ قلت: مكحول، قال مولى أم عربى؟ قلت: لابل مولى، قال: فمن فقيه أهل الجزيرة؟ قلت: ميمون بن مهران، قال: مولى أم عربى؟ قلت: لابل مولى، قال: فمن فقيه خراسان؟ قلت: الضحاك بن مزاحم، قال: مولى أم عربى؟ قلت: لا بل مولى. قال: فمن فقيه أهل البصرة؟ قلت: الحسن وابن سيرين، قال: موليان أم عربيان؟ قلت: لا، بل موليان، قال: فمن فقيه أهل الكوفة؟ قلت: إبراهيم النخعى، قال: مولى أم عربى؟ قلت: عربى، قال: كادت تخرج نفسى ولا يقول واحد عربى».

١٤- كان العلم أكثره فى الموالى فى العصر الذى نشأ فيه أبو حنيفة. فإذا كانوا قد فقدوا فخر النسب فقد آتاهم الله فخر العلم، وهو أزكى وأنمى، وأبقى على الدهر، وأحفظ للذكر.

ولقد صدقت نبوة رسول الله ﷺ فى إخباره بأن العلم سيكون فى أولاد فارس، فقد روى فى البخارى ومسلم والشيرازى والطبرانى أنه قال: «لو كان العلم معلقاً عند الثريا لتناوله رجال من أبناء فارس» وقد اختلفت ألفاظه فى هذه الكتب، واتحد معناه.

وكان من صدق هذه النبوءة أن كان العلم بعد الصحابة عند الموالى ردحاً غير قصير من الزمان، فليس عجيباً إذن أن يكون النعمان أبو حنيفة من الموالى، وهم الوسط العلمى للدولة الإسلامية.

١٥- وقبل أن نترك الكلام فى نسب أبى حنيفة نذكر تتميما للموضوع «السبب العلمى فى أن العلم فى العصر الأموى كان جله فى الموالى».

لقد تضافرت عدة أسباب فجعلت العلم للموالى فى ذلك العصر، منها

(أ) أن العرب فى عصر الدولة الأموية كانت لهم السيادة والسلطان، وكان عليهم الحرب والنزال، فشغلهم كل ذلك عن العكوف على الدرس والاستقصاء، والبحث والتعمق، والموالى رأوا فراغاً، فأزجوه بالمدارسة والتنقيب والاطلاع والتمحيص، ورأوا أنهم فقدوا

السلطان، فأرادوا أن ينالوا الشرف عن طريق آخر، وهو المعرفة والعلم، والحرمان قد يؤدى إلى الكمال وكبرى الغايات وجلائل الأعمال، وذلك ماكان بالنسبة لهؤلاء الموالى، فقد سيطروا على الفكر العربى الإسلامى، وإن كان للعرب الغلب المادى.

(ب) أن الصحابة استكثروا من الموالى، فكان هؤلاء لهم ملازمين يصاحبونهم فى غدوهم ورواحهم، فيأخذون عنهم ماعرفوا عن رسول الله حتى إذا انتهى عصر الصحابة كان أولئك حملة العلم للعصر الذى يليه، ولذلك كان أكثر التابعين منهم.

(جـ) أن أولئك الموالى ينتسبون إلى أمم عريقة ذات ثقافات وعلم، فكان لهذا تأثير فى تكوين أفكارهم، وتوجيه أذهانهم، بل معتقداتهم أحياناً، فكان النزوع إلى العلم فيهم يقارب الجبلة والطبيعة.

(د) أن العرب لم يكونوا أهل صناعات، والعلم إذا تفرغ له الإنسان صار كأنه صناعة له، قال ابن خلدون من كلام طويل له فى هذا المقام: «ثم صارت هذه العلوم كلها ملكات محتاجة إلى التعلم، فاندرجت فى جملة الصنائع، وقد كنا قدمنا أن الصنائع من منتحل الحضر، وأن العرب أبعد الناس عنها، فصارت العلوم بذلك حضرية، وبعد عنها العرب، والحضر لذلك العهد العجم، أو من فى معناهم من الموالى وأهل الحواضر».

١٦- نشأته: نشأ أبو حنيفة بالكوفة، وتربى بها، وعاش أكثر حياته فيها، متعلماً ومجادلا ومعلماً، ولم تبين المصادر التي تحت أيدينا حياة أبيه، وما كان يتولاه من الأعمال، وحاله، ولكن قد يستنبط منها ما يشير إشارة موجزة إلى بعض أحواله، فقد يستفاد منها أنه كان من أهل اليسار، وأنه كان من التجار، وأنه كان مسلماً حسن الإسلام، فقد جاء فى أكثر الكتب التي ترجمت لحياة أبى حنيفة أن أباه التقى بعلى بن أبى طالب صغيرا وأن جده أهدى إليه مقداراً من الفالوذج فى عيد النيروز، وذلك الخبر يومئ من بعد إلى أن أسرته كانت فى بحبوحة الغنى ولها ثروة مكّنتها من أن تهدى إلى الخليفة حلوى ماكان يأكلها إلا أهل اليسار.

ولقد روى أن علياً رضي الله عنه دعا لثابت عندما رآه بالبركة وفى ذريته، ويؤخذ من هذا أنه كان مسلماً وقت هذه الدعوة، وقد صرحت كتب التاريخ بأن ثابتاً ولد على الإسلام، وعلى ذلك يكون أبو حنيفة قد نشأ أول نشأته فى بيت إسلامى خالص، وذلك ما يقرره العلماء جميعاً، إلا من لا يؤبه لشذوذهم، ولا يلتفت لكلامهم.

ولقد وجدنا أبا حنيفة - كما سيتبين - يختلف إلى السوق، قبل أن يختلف إلى العلماء، ثم رأيناه طول حياته يحترف التجارة، فيسوقنا هذا لا محالة إلى أن نقول إن أباه كان تاجراً ويغلب على الظن أنه كان تاجر خز، وأن أبا حنيفة أخذ هذه المهنة عن أبيه، كما هي عادة الناس في الغابر والحاضر، وبهذا يتبين أن أبا حنيفة نشأ في بيت إسلامي خالص، وأن أسرته كانت من أهل اليسار تحترف التجارة، ولقد نفرض أنه توجه إلى حفظ القرآن الكريم، كما هو شأن المتدينين، وإن ذلك الفرض هو الذي يتفق مع ما عرف به أبو حنيفة في طول حياته، فقد كان من أكثر الناس تلاوة للقرآن، ولقد روى أنه كان يختم القرآن نحو ستين مرة في رمضان، وذلك الخبر وإن كان فيه بعض المبالغة ينبئ في الجملة عن كثرة تلاوته للقرآن الكريم، وقد جاء من عدة طرق أنه أخذ القراءة عن الإمام عاصم أحد القراء السبعة[1]».

١٧- ولقد كانت الكوفة، وهي مولده، إحدى مدن العراق العظيمة، بل ثاني مصريه العظيمين في ذلك الوقت، وفي العراق الملل والنحل والأهواء، وقد كان موطناً لمدنيات قديمة، كان السريان قد انتشروا فيه، وأنشئوا لهم مدارس به قبل الإسلام، وكانوا يدرسون فيها فلسفة اليونان، وحكمة الفرس، وكان في العراق قبل الإسلام مذاهب نصرانية تتجادل في العقائد، وكان في العراق بعد الإسلام مزيجاً من أجناس مختلفة وكان فيه اضطراب وفتن، وفيه آراء تتضارب في السياسة وأصول العقائد، ففيه الشيعة، وفي باديته الخوارج، وفيه المعتزلة، وفيه تابعون مجتهدون حملوا علم من لقوا من الصحابة، فكان فيه علم الدين سائغا مورداً وفيه النحل المتنازعة، والآراء المتضاربة.

فُتحت عين أبي حنيفة فرأى هذه الأجناس، وأشع عقله، فانكشفت له هذه الآراء، ويظهر أنه في ميعة الصبا، أو في بواكيره، ابتدأ يجادل مع المجادلين، ونازل بعض أصحاب هذه الأهواء بما توحي به السليقة المستقيمة، ولكنه كان منصرفاً إلى مهنة التجارة ويختلف إلى الأسواق ولا يختلف إلى العلماء إلا قليلا - حتى لمح بعض العلماء ما فيه من ذكاء وعقل علمي، فضن به، ولم يرد أن يكون كله للتجارة، فأوصاه بأن يختلف إلى العلماء كما يختلف إلى الأسواق. يروى عن أبي حنيفة أنه قال: «مررت يوما على الشعبي - وهو جالس، فدعاني، فقال لي: إلى من تختلف؟ فقلت:اختلف إلى السوق، فقال: لم أعن الاختلاف إلى السوق، عنيت الاختلاف إلى العلماء، فقلت له: أنا قليل الاختلاف إليهم، فقال لي:لا تغفل، وعليك بالنظر في العلم ومجالسة العلماء، فإني أرى فيك يقظة وحركة، قال: فوقع في قلبي من قوله، فتركت الاختلاف إلى السوق، وأخذت في العلم، فنفعني الله بقوله[2]».

---

(١) الخيرات الحسان ص ٢٦٥ طبع الخيرية. (٢) مناقب أبي حنيفة للمكي ص ٥٩ جـ ١

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

هذه القصة تدل بعبارتها وإشارتها علي جملة أمور:

(أحدها) أن أبا حنيفة كان يختلف فى أول حياته إلى الأسواق، ولايختلف كثيراً إلى العلماء، وأنه قد ابتدأ حياته، ليكون تاجرا لا ليكون عالماً، له مذهب فى الفقه والاستنباط.

(ثانيها) أن أبا حنيفة كانت تبدو عليه مخايل الذكاء، وقوة الفكر إلى درجة وجهت إليه أنظار من كان يراه، حتى قال له الشعبى ما قال، ولكن فى أى شئ كان يبدو ذلك النزوع العلمي، والاتجاه الفكرى وهو لايختلف إلي العلماء إلا قليلا؟ يظهر أنه بسلطان الجو الفكرى الذى يسيطر على العراق كان يخوض فيما تخوض فيه الفرق المختلفة، كشأن كل فتى نال حظاً من المعرفة التى ينشئه عليها آباؤه فكان يجادل بعض أصحاب الأهواء عرضاً في بعض المنتديات أو المجالس أو الأسواق، حتى تنبه له الشعبى وأمثاله، ويظهر أنه كان فى آرائه يقارب الجماعة، ولا يباعدها كثيراً، وهذا يفسر لنا ماتضافرت به الأخبار، من أنه ابتدأ حياته بعلم الكلام، فخاض فى مسائله، وناقش رؤساء الفرق فى كثير من آرائها.

(ثالثها) أن أبا حنيفة انصرف بعد نصيحة الشعبى إلى العلم، وصار يختلف إلى العلماء وحدهم، ولا يختلف إلى الأسواق إلا قليلا. وليس معنى ذلك أنه انقطع عن التجارة، بل الثابت فى تاريخه، أنه كان مع اشتغاله بالعلم وانصرافه إليه، صاحب متجر، ويظهر من الأخبار أنه قد يشارك فيه، واعتمد على شريكه كما سنبين، فكان لا يختلف إلى السوق إلا بمقدار مايعرف به سير متجره، واستقامة أحواله، وعدم خروجه عما يوجبه الدين فى الاتجار، هذا ما يجب قوله لكى تكون الأخبار متفقة فى جملتها، غير متناقضة بقدر الإمكان.

١٨- بعد نصيحة الشعبى انصرف أبو حنيفة إلى العلم، واختلف إلى حلقات العلماء.

ولكن إلى أى فريق اتجه؟ إن حلقات العلم كما يستنبط من المصادر التاريخية فى ذلك العصر كانت ثلاثة أنواع: حلقات للمذاكرة فى أصول العقائد وهذا ماكان يخوض فيه أهل الفرق المختلفة، وحلقات لمذاكرة أحاديث رسول الله ﷺ ورواياتها، وحلقات لاستنباط الفقه من الكتاب والسنة، والفتيا فيما يقع من الحوادث.

بين أيدينا فى هذا ثلاث روايات: إحداها تذكر أنه عندما تفرغ لطلب العلم وصار يعد نفسه له، اتجه إلى الفقه بعد أن استعرض العلوم المعروفة فى ذلك العصر، والروايتان

الأخريان تبينان أنه اختار أولا علم الكلام والجدل مع الفرق، ثم صرفه الله عنه إلى الفقه، فاتجه بكليته إليه.

وإليك الروايات الثلاث[1]:

الأولى: وقد رويت من عدة طرق: إحداها عن أبي يوسف صاحبه، أنه سئل: كيف وفقت إلى الفقه؟ فقال: أخبرك. أما التوفيق فكان من الله، وله الحمد كما هو أهله ومستحقه إني لما أردت تعلم العلم جعلت العلوم كلها نصب عيني، فقرأت فنا فنا منها، وتفكرت عاقبته، وموضع نفعه. فقلت: آخذ في الكلام، ثم نظرت، فإذا عاقبته عاقبة سوء، ونفعه قليل، وإذا كمل الإنسان فيه، لايستطيع أن يتكلم جهارا ورمي بكل سوء، ويقال:صاحب هوى، ثم تتبعت أمر الأدب والنحو، فإذا عاقبة أمره أن أجلس مع صبي أعلمه النحو والأدب، ثم تتبعت أمر الشعر، فوجدت عاقبة أمره المدح والهجاء، وقول الكذب وتمزيق الدين، ثم تفكرت في أمر القراءات، فقلت:إذا بلغت الغاية منه اجتمع إلى أحداث يقرءون علي، والكلام في القرآن ومعانيه صعب، فقلت: أطلب الحديث، فقلت: إذا جمعت منه الكثير أحتاج إلى عمر طويل، حتى يحتاج الناس إلي، وإذا احتيج إلي لايجتمع إلا الأحداث، ولعلهم يرمونني بالكذب وسوء الحفظ فيلزمني ذلك إلى يوم الدين، ثم قلبت الفقه، فكلما قلبته وأدرته لم يزدد إلا جلالة، ولم أجد فيه عيباً، ورأيت الجلوس مع العلماء والفقهاء والمشايخ والبصراء والتخلق بأخلاقهم، ورأيت أنه لا يستقيم أداء الفرائض وإقامة الدين والتعبد إلا بمعرفته، وطلب الدنيا والآخرة إلا به... ومن أراد أن يطلب به الدنيا طلب به أمراً جسيما، وصار إلى رفعة منها، ومن أراد العبادة والتخلي لم يستطع أحد أن يقول: تعبد بغير علم، وقيل: إنه فقه، وعمل بعلم».

هذه الرواية تبين أنه راد العلوم التي كانت شائعة في عصره، ليختار من بينها مايجعل همته إليه، ويتخصص فيه، وبهذا يستبين أنه تثقف في الجملة بكل العلوم التي كانت في عصره، وإن لم ينصرف من بعد إلا إلى الفقه. وكان انصرافه إليه بعد اختبار غيره وتفهمه في الجملة.

---

(١) الروايات الثلاث ذكرت في تاريخ بغداد بطرق مختلفة، وفي المناقب للمكي ولابن البزازي وفي الخيرات الحسان وغيرها.

الرواية الثانية: أنه روى عن يحيى بن شيبان أن أبا حنيفة قال: كنت رجلا أعطيت جدلا فى الكلام فمضى دهر أتردد فيه، وبه أخاصم، وعنه أناضل، وكان أصحاب الخصومات والجدل أكثرهم بالبصرة، فدخلت البصرة نيفاً وعشرين مرة منها، أقيم سنة وأقل وأكثر، وكنت نازعت طبقات الخوارج من الإباضية والصفرية وغيرهم. وكنت أعد الكلام أفضل العلوم، وكنت أقول هذا الكلام فى أصل الدين فراجعت نفسى بعد مامضى لى فيه عمر، وتدبرت، فقلت إن المتقدمين من أصحاب النبى ﷺ والتابعين لم يكن يفوتهم شئ مما ندركه نحن، وكانوا عليه أقدر، وبه أعرف، وأعلم بحقائق الأمور، ثم لم ينتصبوا فيه منازعين ولا مجادلين، ولم يخوضوا فيه، بل أمسكوا عن ذلك، ونهوا عنه أشد النهى، ورأيت خوضهم فى الشرائع وأبواب الفقه، وكلامهم فيه، عليه تجالسوا، وإليه حضروا، كانوا يعلمون الناس، ويدعونهم إلى التعلم، ويرغبونهم فيه.. ويفتون ويستفتون، وعلى ذلك مضى الصدر الأول من السابقين، وتبعهم التابعون عليه، فلما ظهر لنا من أمورهم هذا الذى وصفنا، تركنا المنازعة والمجادلة والخوض فى الكلام، واكتفينا بمعرفته، ورجعنا إلى ماكان عليه السلف، وأخذنا فيما كانوا عليه، وشرعنا فيما شرعوا، وجالسنا أهل المعرفة بذلك، وإنى رأيت أن من ينتحل الكلام ويجادل فيه قوم ليس سيماهم سيما المتقدمين، ولامنهاجهم منهاج الصالحين، رأيتهم قاسية قلوبهم، غليظة أفئدتهم، لايبالون مخالفة الكتاب والسنة والسلف الصالح، ولم يكن لهم ورع ولاتقى.

الرواية الثالثة: وهى تروى عن زفر بن الهذيل تلميذه، فهو يقول: «سمعت أبا حنيفة يقول: كنت أنظر فى الكلام حتى بلغت فيه مبلغاً يشار إلىّ فيه بالأصابع وكنا نجلس بالقرب من حلقة حماد بن أبى سليمان، فجاءتنى امرأة يوماً، فقالت: رجل له امرأة أمة، أراد أن يطلقها للسنة، كم يطلقها؟ فأمرتها أن تسأل حماداً، ثم ترجع فتخبرنى، فسألت حماداً، فقال: يطلقها وهى طاهرة من الحيض والجماع تطليقة، ثم يتركها حتى تحيض حيضتين فإذا اغتسلت فقد حلت للزواج، فرجعت فقلت: لاحاجة لى فى الكلام، وأخذت نعلى، فجلست إلى حماد، فكنت أسمع مسائله، فأحفظ قوله ثم يعيدها من الغد، فأحفظ، ويخطئ أصحابه، فقال: لايجلس صدر الحلقة بحذائى غير أبى حنيفة..»

١٩- هذه هى الروايات الثلاث، وقد رويت بعدة طرق اختلفت ألفاظها إيجازاً وإطناباً، واتحدت معانيه، والرواية الأولى بلا ريب تبين أنه من أول أمره يختار الفقه بعد أن تثقف بكل هذه العلوم كما نوهنا، والروايتان الأخريان تبينان أنه كان قد تفنن في علم الكلام ثم عدل إلى الفقه.

والتوفيق سهل بين الرواية الأولى، والروايتين الأخريين، لأن الأولى لم تنف أنه تعلم علم الكلام، وتناقش في مسائله وناظر وجادل، بل إنها تشير إلى أنه علمه، والأخريان تصرحان بأنه كان يجادل ويناظر فيه، وكان يجد فيه متعة نفسه، حتى كان يرحل لمناقشة الفرق المختلفة بالبصرة، فما هو موضع الإشارة في الأولى هو موضع التصريح في الأخريين، وكلها يدل على أنه كانت همته من بعد إلى الفقه.

٢٠- تثقف إذن أبو حنيفة بكل الثقافة الإسلامية التي كانت في عصره، حفظ القرآن الكريم على قراءة عاصم، وقد عرف قدراً من الحديث، وقدراً من النحو والأدب والشعر، وجادل الفرق المختلفة في مسائل الاعتقاد وما يتصل به، وكان يرحل لهذه المناقشة إلى البصرة، وكان يمكث بها أحيانا سنة لذلك الجدل، ثم انصرف بعد ذلك إلى الفقه.

والجدل في أصول العقائد كان قد استهواه في صدر حياته، حتى بلغ فيه شأواً عظيما، وصارت له طريقة في فهم أصول الدين، بل إنه قد ثبت أنه بعد انصرافه إلى الفقه كان يجادل أحياناً في تلك الأصول، إذا عرض مايقتضي ذلك، فقد ساور الخوارج المسجد، وهو به، ودخلوا حلقته فجادلهم[1] وجادل بعض غلاة الشيعة فأقنعهم، وهكذا، وكل ذلك وهو

---

(١) نثبت هنا مناظرة رويت عنه بعد أن استوى للفقه، وصار كله له، وقد كانت بينه وبين الخوارج الذين يكفرون مرتكب الذنب، فإنه يروى أنه جاء وفد منهم، فقال لأبي حنيفة هاتان جنازتان على باب المسجد، أما إحداهما فجنازة رجل شرب الخمر حتى كظته وحشرج بها فمات، والأخرى امرأة زنت حتى إذا أيقنت بالحمل قتلت نفسها، قال: من أي الملل كانا، أمن اليهود، قالوا لا، قال أفمن النصاري قالوا لا، قال أفمن المجوس؛ قالوا لا. قال من أي الملل كانوا؟ قالوا من الملة التي تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله، قال أخبروني عن هذه الشهادة أهي من الإيمان ثلث أو ربع أو خمس؛ قالوا إن الإيمان لايكون ثلثاً ولاربعاً ولاخمساً، قال فكم هي من الإيمان؛ قالوا الإيمان كله، قال فما سؤالكم إياي عن قوم زعمتم وأقررتم أنهما كانا مؤمنين، قالوا: دعنا عنك، أمن أهل الجنة هما أم من أهل النار؛ قال أما إذا أبيتم فإني أقول فيهما ماقاله نبي الله إبراهيم في قوم كانوا أعظم جرماً منهما «فمن تبعني فإنه مني ومن عصاني فإنك غفور رحيم» سورة إبراهيم: ٣٦ وأقول فيهما ماقاله نبي الله عيسى في قوم كانوا أعظم جرماً منهما «إن تعذبهم، فإنهم عبادك، وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم» سورة المائدة ١١٨، وأقول فيهما ما قاله نبي الله نوح إذ قالوا «أنؤمن لك واتبعك الأرذلون» قال وما علمي بما كانوا يعملون» إن حسابهم إلا على ربي لو تشعرون وما أنا بطارد المؤمنين» سورة الشعراء ١١١ وأقول ما قال نوح عليه السلام «ولا أقول للذين تزدري أعينكم لن يؤتيهم الله خيراً، الله أعلم بما في أنفسهم إني إذا لمن الظالمين» سورة هود ٣١ وعندما سمع الخوارج هذا ألقوا السلاح.

منصرف كل الانصراف إلى الفقه، ولكنه مع وقوعه في الجدل في علم أصول العقائد أحياناً كان ينهى أصحابه والمقربين إليه عن الجدل فيه، يروى في ذلك أنه رأى ابنه حماداً يناظر في الكلام فنهاه، فقالوا: رأيناك تناظر فيه، وتنهانا عنه، فقال: «كنا نناظر، وكأن على رءوسنا الطير مخافة أن يزل صاحبنا، وأنتم تناظرون، وتريدون زلة صاحبكم، ومن أراد أن يزل صاحبه، فقد أراد أن يكفر صاحبه، ومن أراد أن يكفر صاحبه، فقد كفر قبل أن يكفر صاحبه[1]».

٢١- وخلاصة القول أن أبا حنيفة كما تشير الروايات المختلفة، وكما يصرح أكثرهم، كان قد ابتدأ حياته بالجدل في مسائل الاعتقاد، وهو ما يسمى علم الكلام، وأنه كان يجادل الفرق المختلفة، ويساجلها، ثم عدل عن ذلك إلى الفقه، فاستغرق مجهوده الفكري، وإن كان يجادل في بعض الأحيان في العقائد عندما تضطره حاجة فكرية، أو إحقاق حق إلى هذه المجادلة.

اتجه إذن أبو حنيفة إلى الفقه بعد أن خاض فيما كانت تخوض فيه الفرق المختلفة، وقد اتجه إلى دراسة الفتيا على المشايخ الكبار الذين كانوا في عصره، ولزم واحداً منهم، أخذ عنه وتخرج عليه، ويظهر أنه أحس بجدوى ذلك عليه، فقد كان يرى أن طالب الفقه، يأخذ عن المشايخ المختلفين ويعيش في بيئته، ويلزم فقيها ممتازاً يتخرج عليه، ويتفقه على دقيق المسائل، ولقد كانت الكوفة في عهده موطن فقهاء العراق، كما كانت البصرة موطن الفرق المختلفة، ومن كانوا يخوضون في أصول الاعتقاد، وقد كانت تلك البيئة الفكرية لها أثرها في نفسه، حتى لقد قال هو في بيان ذلك: «كنت في معدن العلم والفقه، فجالست أهله، ولزمت فقيهاً من فقهائهم[2]».

٢٢- لزم أبو حنيفة حماد بن أبي سليمان، وتخرج عليه في الفقه، واستمر معه إلي أن مات، ونريد أن نثير ثلاثة أمور نبحثها، وهي:

(١) ما كانت سن أبي حنيفة عندما لزم حماداً، وعندما اتجه إلى الفقه؟

(٢) وماسنه عندما استقل بالدرس؟

(٣) وهل كانت الملازمة تامة، بحيث لم يتصل اتصالا علمياً بغيره. أو هل اقتصر في ملازمته على حماد، ولم يدرس فقه غيره.

---

(١) مناقب أبي حنيفة لابن البزازي ص ١٢١ من الجزء الأول.

(٢) تاريخ بغداد جـ ٢١ ص ٣٣٣.

ونبدأ بالجواب عن هذه الأسئلة، إننا لا نستطيع أن نعرف سنه عندما اتجه إلى الفقه، أو لازم حماداً إلا عن طريق معرفة سنه عندما اشتغل بالدرس، فإن ذلك معروف ثابت، وهذا لأن الثابت الذى تكاد الروايات تجمع عليه أن أبا حنيفة لازم حمادا إلى أن مات، ولم يستقل بالدرس والتمحيص، إلا بعد موته وبعد أن جلس فى حلقته التى شغرت بموته، أو كادت، حتى ملأها أبو حنيفة، وأن حماداً قد مات فى سنة ١٢٠هـ، فكأنه مات وأبو حنيفة فى الأربعين من عمره، وعلى ذلك لم يستقل أبو حنيفة بالدراسة إلا وهو فى سن الأربعين، وقد بلغ أشده فى الجسم والعقل معاً، وقد فكر فى أن يشتغل قبل ذلك، ولكنه عدل، فقد روى عن زفر أنه قال إن أبا حنيفة قال عن صلته بشيخه حماد: «صحبته عشر سنين ثم نازعتنى نفسى الطلب للرياسة، فأردت أن أعتزله، وأجلس فى حلقة لنفسى، فخرجت يوماً بالعشى، وعزمى أن أفعل، فلما دخلت المسجد ورأيته لم تطب نفسى أن أعتزله، فجئت وجلست معه، فجاءه فى تلك الليلة نعى قرابة له قد مات بالبصرة، وترك مالا، وليس له وارث غيره، فأمرنى أن أجلس مكانه فما هو إلا أن خرج حتى وردت على مسائل لم أسمعها منه، فكنت أجيب وأكتب جوابى، ثم قدم فعرضت عليه المسائل. وكانت نحوا من ستين مسألة، فوافقنى فى أربعين وخالفنى فى عشرين، فآليت على نفسى ألا أفارقه حتى يموت أو أموت، فلم أفارقه، حتى مات»[1].

وقد ثبت أنه لازمه ثمانى عشرة سنة، فقد روى عنه أنه قال«قدمت البصرة فظننت أنى لا أسأل من شئ إلا أجبت عنه، فسألونى عن أشياء لم يكن عندى فيها جواب، فجعلت على نفسى ألا أفارق حماداً حتى يموت أو أموت، فصحبته ثمانى عشرة سنة[2]».

وإذا كان أبو حنيفة قد لازم حماداً ثمانى عشرة سنة، ومات حماد وهو فى سن الأربعين، فكأنه تتلمذ له وهو فى سن الثانية والعشرين ولازمه إلى الأربعين، واستقل بالدرس والبحث، وتولى حلقته بعد ذلك.

أما عن مقدار هذه الملازمة، فالمتتبع لحياته يرى أنها لم تكن ملازمة تامة، بحيث انقطع إليه، ولم يأخذ عن سواه، فقد كان كثير الرحلة إلى بيت الله الحرام حاجاً، وفى مكة والمدينة التقى بالعلماء، ومنهم كثيرون من التابعين، ولم يكن لقاؤه بهم إلا لقاء علميا، يروى عنهم الأحاديث، ويذاكرهم الفقه ويدارسهم ماعندهم من طرائقه، وإن المذكور فى أخباره وتاريخه أن مشايخه عددهم كبير.

(١، ٢) تاريخ بغداد جـ ١٣ ص ٣٣٣.

ومن روى عنهم ومن دارسهم كانوا من فرق مختلفة، فلقد ثبت أنه دارس زيد بن على زين العابدين، وجعفر الصادق من أئمة الشيعة، وعبد اللّٰه بن حسن بن حسن بن أبى محمد النفس الزكية، بل ثبت أنه دارس بعض الكيسانية الذين يقولون بالرجعة، وسنبين كل ذلك عند الكلام على شيوخه إن شاء اللّٰه تعالى.

ومن هذا كله يتبين أنه كان مع ملازمته لشيخه حماد، قد لاقى غيره من الفقهاء والمحدثين، وكان يتتبع التابعين أينما كانوا، وحيثما ثقفوا، وخصوصا التابعين الذين اتصلوا بصحابة كانوا ممتازين فى الفقه والاجتهاد، حتى لقد قال: «تلقيت فقه عمر وفقه على، وفقه عبد اللّٰه بن مسعود، وفقه ابن عباس عن أصحابهم» وما كان هذا التلقى بمستقيم له، إن كانت دراسته مقصورة على حماد، وملازمته له وحده.

٢٣- جلس أبو حنيفة فى الأربعين من عمره فى مجلس شيخه حماد بمجلس الكوفة، وأخذ يدارس تلاميذه مايعرض له من فتاوى، وما يبلغه من أقضية، ويقيس الأشياء بأشباهها، والأمثال بأمثالها، بعقل قوى مستقيم ومنطق قويم، حتى وضع تلك الطريقة الفقهية التى اشتق منها المذهب الحنفى.

ولا نريد أن نذكر هنا بالتفصيل ما كوّن له ذلك العلم، ولا النتائج التى أدى إليها، فلذلك موضعه من البيان والشرح.

وهنا نتكلم عن مجرى حياته، وما اتصل بها، أى أننا هنا ندرس شخصه، وهنا ندرس ماكوّن علمه مما لابس شخصه، ثم ندرس ما هو نتيجة للأمرين معا، وهو ذات علمه، وما غرسه للأجيال من غراس أثمرت ثمراتها فى الحقب، وفتحت للناس أبوابا من التخريج والفقه فى كثير من الأمصار.

ونريد لكى يتبين كل ما اتصل بحياته الشخصية أن نبين أمرين:

(أحدهما) كيف كانت معيشته ومصدر رزقه.

(ثانيهما) موقفه من الحياة العامة، أى الأحداث التى سادت عصره، ومدى تأثير ذلك الموقف فى مجرى حياته.

٢٤- قلنا أن الاستنباط التاريخي يؤدى بنا إلى أن أبا حنيفة نشأ في بيت من بيوت أهل اليسار، فأبوه وجده كانا تاجرين، ويغلب على الظن أن تجارتهما كانت فى الخز وهى تجارة تدر على صاحبها الخير الوفير، والدر الكثير، ونوهنا إلى أن أبا حنيفة أخذ عنهما هذه التجارة، فنشأ أول نشأته يختلف إلى السوق، ولا يعكف على الاستماع إلى العلماء، حتى نبهه الشعبى إلى أن يختلف إلى العلماء، ويعكف على الاستماع إليهم، فاتجه إلى العلم، لكن هل انقطع عن التجارة وانصرف عنها؟ كل الرواة يقولون إنه لم ينقطع عن التجارة[1]. بل استمر تاجراً إلى أن مات، ويذكرون أنه كان له شريك ويظهر أن ذلك الشريك أعانه على الاستمرار فى طلب العلم وخدمة الفقه، ورواية الحديث، فإن الرواة مع إجماعهم على أنه كان تاجراً أجمعوا أيضاً على انصرافه لخدمة الفقه والدين، ولايتسنى له ذلك، إلا إذا أعانه شريك أمين، أغناه عن ملازمة السوق، وإن كان له بها علم واتصال وخبرة وإشراف ومعاملة، وذلك شأن العلماء الذين جمعوا بين العلم والتجارة، فكذلك كان واصل بن عطاء شيخ المعتزلة الذى كان معاصراً لأبى حنيفة، وولد فى السنة التى ولد فيها، وكان فارسى الأصل مثله، فقد كان يعيش فى تجارته ويقوم له بها شريك أمين كانت له به صلة نسب أو صهر، وكان هو يعكف على الدرس ومهاجمة المهاجمين للإسلام، فلا غرابة فى أن يكون أبو حنيفة تاجراً، ومنصرفاً للعلم ذلك الانصراف.

٢٥- اتصف أبو حنيفة التاجر بأربع صفات لها صلة بمعاملة الناس فى التجارة تجعله مثلا كاملا للتاجر المستقيم، كما هو فى الذروة بين العلماء:

(١) فقد كان ثرى النفس، لم يستول عليه الطمع الذى يفقر النفوس،ولعل منشأ ذلك أنه نشأ فى أسرة ذات يسار، فلم يذق ذل الحاجة.

(٢) وكان عظيم الأمانة شديداً على نفسه فى كل مايتصل بها.

(٣) وكان سمحاً قد وقاه الله شح نفسه.

---

(١) لم ينقطع الفقيه أبو حنيفة عن السوق، وقد ذكر حياته اليومية المكى فى المناقب، فقال بالرواية عن يوسف بن خالد السمتى. كان يوم السبت لحوائجه لايحضر فى المجلس، ولايحضر السوق، يتفرغ لأسبابه فى أمر منزله وضياعه، وكان يقعد فى السوق من الضحى إلى الأولى، وكان يوم الجمعة له دعوة يجمع أصحابه فى بيته، ويطبخ لهم ألوان الطعام، المناقب للمكى جـ ٢ ص ١٩٦

(٤) وكان بالغ التدين شديد التنسك، عظيم العبادة يصوم النهار ويقوم الليل، فكان لهذه الصفات مجتمعة أثرها فى معاملاته التجارية، حتى كان غريباً بين التجار. وحتى لقد شبهه كثيرون فى تجارته بأبى بكر الصديق رضى الله عنه، وكأنه كان يحكى مثاله، ويسير على منهاجه، وهو من السلف المتبع، وكان فى شرائه كبيعه يجرى على حكم الأمانة، جاءته امرأة بثوب من الحرير تبيعه له. فقال: كم ثمنه؟ فقالت: مائة. فقال هو خير من مائة، بكم تقولين فزادت مائة، مائة، حتى قالت أربعمائة، قال هو خير من ذلك، قالت تهزأ بى، قال هاتى رجلا يقومه، فجاءت برجل فاشتراه بخمسمائة»[1].

ألا تراه مشترياً يحتاط للبائع، قبل أن يحتاط لنفسه.فهو لا يرى فى غفلة البائع فرصة ينتهزها، ولكن يرى فيها مكان الإرشاد فيرشد.

وكان وهو بائع يترك الربح إذا كان المشترى ضعيفاً أو صديقاً أو أعطاه من فضل ربحه، جاءته امرأة، فقالت إنى ضعيفة، وإنها أمانة، فبعنى هذا الثوب بما يقوم عليك، فقال خذيه بأربعة دراهم، فقالت لاتسخر بى وأنا عجوز. فقال إنى اشتريت ثوبين فبعت أحدهما برأس المال إلا أربعة دراهم فبقى هذا الثوب على أربعة دراهم.

وجاءه صديق له يطلب إليه ثوب خز على وصف ولون عينهما، فقال له: اصبر حتى يقع وآخذه لك، إن شاء الله تعالى، فما دارت الجمعة حتى وقع.

فمر به الصديق، فقال له قد وقعت حاجتك، وأخرج إليه الثوب، فقال كم إذن؟ قال درهماً. قال: ماكنت أظنك تهزأ بى. قال ماهزأت إنى اشتريت ثوبين بعشرين ديناراً ودرهما وقد بعت أحدهما بعشرين ديناراً، وبقى هذا بدرهم»[2].

ولاشك أن هذه معاملة قد خالطها العطاء، أو هى عطاء قد لبس صورة البيع والشراء، فهى ليست من التجارة ولكنها تنبئ عن خلق ذلك التاجر العظيم فى نفسه وأمانته وعقله ودينه ووفائه، وتبين وجه السماحة فى قلبه.

---

(١) الخيرات الحسان ص ٤٤.

(٢) تاريخ بغداد جـ ١٢ ص ٣٦٠.

ولقد كان شديد الحرج في كل ماتخالطه شبهة الإثم حتى لو كانت بعيدة، فإن ظن إثماً أو توهمه في مال خرج منه، وتصدق به على الفقراء والمحتاجين، يروى أنه بعث شريكه حفص بن عبد الرحمن بمتاع، وأعلمه أن في ثوب منه عيباً، وأوجب عليه أن يبين العيب عند بيعه، فباع حفص المتاع، ونسي أن يبين، ولم يعلم من الذي اشتراه فلما علم أبو حنيفة تصدق بثمن المتاع كله»[1].

ومع هذا التورع، والاكتفاء من الربح بالقدر الحلال كانت تجارته تدر عليه الدر الوفير، وكان أكثرها ينفق على المشايخ والمحدثين، وجاء في تاريخ بغداد «أنه كان يجمع الأرباح عنده سنة إلى سنة فيشتري بها حوائج الأشياخ، والمحدثين، وأقواتهم وكسوتهم، وجميع حوائجهم، ثم يدفع باقي الدنانير من الأرباح إليهم، فيقول أنفقوا في حوائجكم، ولا تحمدوا إلا الله، فإني ما أعطيتكم من مالي شيئاً ولكن من فضل الله عليَّ فيكم»[2].

فكان ربح تجارته رضي الله عنه ليحفظ مروءة العلماء، ويسد حاجتهم ويدفع خلتهم، ويجعل العلم في غناء عن كل عطاء، وكان حريصاً أن يكون مظهره كمخبره حسناً، فكان كثير العناية بثيابه، يختارها جيدة حتى لقد كان كساؤه يقوم بثلاثين ديناراً، وكان حسن الهيئة كثير التعطر، وقال أبو يوسف: «كان يتعهد شسعه، حتى لم ير منقطع الشسع»[3].

وكان يحث من يعرفه على العناية بملبسه، وسائر مظهره، يروى أنه رأى على بعض جلسائه ثياباً رثة، فأمره أن ينتظر، حتى تفرق المجلس، وبقي وحده فقال له ارفع المصلى، وخذ ماتحته، فرفع الرجل المصلى، فكان تحته ألف درهم فقال له خذ هذه الدراهم، فغير بها من حالك، فقال الرجل: إني موسر، وأنا في نعمة، ولست أحتاج إليها، فقال له أما بلغك الحديث: «إن اللّه يحب أن يرى أثر نعمته على عبده» فينبغي لك أن تغير حالك، وحتى لايغتم بك صديقك»[4]

٢٦ - هذه معيشة أبي حنيفة، وهذا مورد رزقه، ونريد أن نبين الآن أمراً شديد الصلة بمجرى حياته، وهو موقفه من الحركات الثورية في عهده، ومدى تأثيرها في نفسه، ومعاونته للقائمين، ثم صلته بمن بيدهم الأمر من الدولة.

---

(١) تاريخ بغداد جـ ١٣ ص ٥٨

(٢) تاريخ بغداد جـ ١٣ ص ٣٦٠

(٣) الخيرات الحسان ص ٦١

(٤) تاريخ بغداد جـ٣ ص ٢٦٣

إن بيان ذلك له مكان من دراستنا، ويجب أن يكون له من العناية بما يتفق مع مقدار تأثيره فى حياة أبى حنيفة. فإن المحنة التى انتهت بها حياة ذلك الإمام الجليل ذات صلة وثيقة بهذا الأمر، صلة المسبب بسببه، والنتيجة بمقدماتها، والآثار بمؤثراتها، بل إنها كانت ذات صلة بما نزل به فى غضون حياته رضى الله عنه من آلام.

عاش أبو حنيفة اثنتين وخمسين سنة من حياته فى العصر الأموى وثمانى عشرة سنة فى العصر العباسى، فهو قد أدرك دولتين من دول الإسلام، أدرك الدولة الأموية فى قوتها وعنفوانها، ثم فى تحدرها وانهيارها، وأدرك الدولة العباسية وهى دعاية سرية تجوس خلال الديار الفارسية، ثم أدركها وهى تدبير يفرخ فى خلايا مستورة عن العيون المترقبة، وأدركها بعد ذلك، وهى حركة تغالب الأمويين، وتنزع الملك من أيديهم، وتفرضه على الناس سلطاناً تحسبه دينياً، لأن خلفاءها من أقرب أقارب رسول الله ﷺ فى أصولهم، ثم تحمل الناس عليه بالرغب والرهب.

أدرك أبو حنيفة كل ذلك، فكان له أثر فى نفسه، وإن لم يعلم أنه خرج مع الخارجين، أو ثار مع الثائرين وإن جل ما نشير إليه من أخباره فى هذا المقام يبين منه أنه كان قلبه مع العلويين فى خروجهم أولا على الأمويين ثم فى خروجهم ثانيا على العباسيين، وكان لا يرى لبنى أمية على أية حال حقاً ولا سلطاناً من الشرع أو الدين، ولكنه لا يحمل السيف، ولا يثور، ولعله كان يهم أن يفعل، وكانت تقعد به اعتبارات لها مقامها.

يروى أنه لما خرج زيد بن على زين العابدين على هشام بن عبد الملك سنة ١٢١، قال أبوحنيفة رضى الله عنه: (ضاهى خروجه خروج رسول الله ﷺ يوم بدر. فقيل له: لم تخلف عنه؟ قال: حبسنى عنه ودائع الناس، عرضتها على ابن أبى ليلى، فلم يقبل، فخفت أن أموت مجهلا) ويروى أنه قال فى الاعتذار عن عدم الخروج معه: (لو علمت أن الناس لا يخذلونه كما لا يخذلون أباه لجاهدت معه لأنه إمام حق، ولكن أعينه بمالى) فبعث إليه بعشرة آلاف درهم، وقال للرسول: ابسط عذرى له[1].

---

(١) المناقب لابن البزازى ج١ ص ٥٥.

هذان الخبران يدلان على أنه كان يرى الثورة على ملك الأمويين أمراً جائزاً شرعاً. إذا كان من إمام عادل مثل الإمام زيد بن على رضى الله عنه، وأنه كان يود لو حمل السيف مع المجاهدين، ولكنهما يدلان أيضا على أنه لم يكن مؤمناً بحسن النتائج، بل إنه عنده عمل حق، ولكن لا ينتج نتائجه لعدم وجود من يؤيده، وعدم القلوب التى تحوطه بإيمانها. ومع ذلك لا يريد أن يكون من المثبطين المعوقين، فأرسل المعاونة بماله، لتكون دليل تأييده، وفى المال قوة.

ولا نريد أن نفرض أن ما ذكره فى عدم الخروج تعليلات يذكرها لقعوده عن الجهاد إذ لم يعود حمل السيف، ولم يكن من أهل الدربة فى الطعن والنضال، لا نفرض ذلك. لأن أبا حنيفة رضى الله عنه لم يكن من الرجال الذين يسرون مالا يعلنون، ويخفون ما لا يبدون. وقد عرض حياته كما تبين للمعاطب، فتلقى ذلك بإرادة قوية حازمة، وجنان جرىء رابط، ولم يهن ولم يضعف.

٢٦- انتهت ثورة الإمام زيد بقتله سنة ١٢٢، ثم قام من بعده فى خراسان ابنه يحيى سنة ١٢٥، فقتل كما قتل أبوه، ثم قام عبد الله بن يحيى يطالب بحق آبائه فنازل فى اليمن من أرسله مروان بن محمد آخر خلفاء بنى أمية، ولكنه قتل شهيداً سنة ١٣٠ هـ، كما قتل أبواه من قبل[1].

وقد رأيت منزلة زيد بن على فى نفس أبى حنيفة؛ حتى إنه كان يضاهى خروجه بخروج النبى ﷺ ببدر؛ ثم هو كان يقدره، فى علمه وخلقه ودينه، ويعده الإمام بحق، وأمده بالمال، لئلا يكون من المخلفين، ولقد رآه يقتل بسيف الأمويين، ثم رأى الجراحات تسرى، فيقتل من بعده ابنه، ثم من بعده حفيده، لقد أحنقه كل ذلك لا محالة، ولابد أن يكون لسانه قد جرى بذكر هذه المظالم، واندفع فى بيانها، وألسنة العلماء وهم غضاب تعمل ما لا تعمل السيوف العضاب، فتكون أحد، وضرباتها أشد، ولقد كان ما نزل به من الأمويين، أو عاملهم فى العراق فى سنة ١٣٠ هـ مؤيداً لذلك كل التأييد، فقد جاء فى مناقب أبى حنيفة للمكى وغيره من كتب المناقب، وكتب التاريخ التى تصدت لتراجم الرجال، أن يزيد بن عمر بن هبيرة عامل مروان بن محمد على العراق، طلب أبا حنيفة ليوليه القضاء

(١) راجع الكامل لابن الأثير الجزء الخامس صفحات ١٢٢ و ٥ و ١٣٠

أو القيام على خزائنه اختباراً لمقدار ولائه لهم، وتحققاً بما كان ينقل عنه للأمويين من ولائه لبني علي، ونصرته لهم بما هو في طاقته، وكانت الفتنة اشتدت في العراق وخراسان، وفارس تساقط بلادها في أيدي الدعاة لبني العباس، والأرض تنقص أطرافها من حول الأمويين.

واليك نص ماقاله المكي نقلا عن الرواة: «كان ابن هبيرة والياً بالكوفة في زمان بني أمية، فظهرت الفتن في العراق فجمع فقهاء العراق ببابه، فيهم ابن أبي ليلى وابن شبرمة، وداود بن أبي هند، فولى كل واحد منهم صدراً من عمله، وأرسل إلى أبي حنيفة، فأراد أن يجعل الخاتم في يده، ولا ينفذ كتاب إلا تحت يد أبي حنيفة، فامتنع أبو حنيفة، فحلف ابن هبيرة إن لم يقبل أن يضربه، فقال له هؤلاء الفقهاء: إنا ننشدك الله أن تهلك نفسك، فإنا إخوانك، وكلنا كاره لهذا الأمر ولم نجد بداً من ذلك، فقال أبو حنيفة: لو أرادني أن أعد له أبواب مسجد واسط لم أدخل في ذلك فكيف وهو يريد مني أن يكتب دم رجل يضرب عنقه، وأختم أنا على الكتاب، فوالله لا أدخل في ذلك أبداً، فقال ابن أبي ليلى: دعوا صاحبكم، فهو المصيب وغيره المخطيء، فحبسه صاحب الشرطة، وضربه أياماً متتالية، فجاء الضارب الى ابن هبيرة وقال له إن الرجل ميت، فقال ابن هبيرة: قل له: تخرجنا من يميننا؛ فسأله، فقال: لوسألني أن أعد له أبواب المسجد ما فعلت. ثم اجتمع الضارب مع ابن هبيرة، فقال: ألا ناصح لهذا المحبوس أن يستأجلني فأؤجله؟ فأخبر أبو حنيفة بذلك، فقال دعوني أستشر إخواني؛ وأنظر في ذلك؛ فأمر ابن هبيرة بتخلية سبيله، فركب دوابه، وهرب إلى مكة، وكان هذا في سنة مائة وثلاثين؛ فأقام بمكة حتى صارت الخلافة للعباسيين، فقدم أبو حنيفة الكوفة في زمن أبي جعفر المنصور»[1].

ومما ذكر المكي وغيره يتبين أن ابن هبيرة عرض على أبي حنيفة العمل معه فامتنع، ويظن أنه كان يريد أن يعمل له أي عمل كان؛ تحققاً من ولائه؛ أو تثبتاً من اتهامه؛ فعرض عليه الخاتم؛ فأبى، فطلب منه عملا مطلقاً، فأبى مع الضرب الشديد حتى تورم رأسه ولم تهن نفسه، ولم يضعف أمام جلاده، ولم تدمع عيناه حتى علم غم أمه لما ناله، فانهمرت عيناه بالدمع مدراراً؛ تألماً لألمها؛ وإشفاقاً عليها؛ وذلك هو القوى حقاً؛ لا يهمه ما يناله فيما يعتقد؛ فإذا تعدى الأمر إلى عزيز على نفسه كريم عندها؛ اشتدت آلامه، وبلغ الهم غايته، فليس

(١) مناقب أبي حنيفة للمكي جـ١ ص ٢٣و٢٤.

القوى من يكون قاسياً جافياً، بل هو إرادة حازمة، وعاطفة سامية، وقلب رحيم، ونفس عطوف؛ وحنان رابط، وعقل ثابت متزن لا يطيش، وكل ذلك كان أبو حنيفة.

٢٧- أنزل ابن هبيرة ذلك الأذى بأبى حنيفة ليختبر ولاءه. وقد حامت حوله الشبهات كما بينا. ويظهر أن بعض الفقهاء قد اتهم فى مثل ما خاض فيه، ولكنهم قبلوا ما عرض عليهم. ونفوا عن أنفسهم الريب، أو تخلصوا مما تورطوا فيه، أو لم يكن عندهم من الصبر ما عند أبى حنيفة، فاتخذوا التقية دريئة لهم، ولقد كان ذلك، والدولة كلها فى اضطراب وخراسان وفارس قد صارت للعباسيين أو كادت. والعراق قد اشتدت به الفتن حتى صارت خطراً. وجيوش العباسيين تساور الأمويين فيه، وتتجه إلى الانقضاض عليهم فى الأقاليم الدانية لقصبة الدولة. وأوشكت الأرض أن تضيق عليهم بما رحبت من قبل. فكانت سياسة الملك توحى بما عمله مع أبى حنيفة. وإن كانت سياسة الحق والأخلاق والدين لا تزكيه، ولا تقره، ولا ترضاه.

٢٨- فر أبو حنيفة إلى مكة بعد أن مكن له الجلاد من أسباب الفرار واتخذ مكة مستقراً ومقاماً من سنة ١٣٠ إلى أن استقام الأمر للعباسيين. ولقد وجد فى الحرم أمناً، والفتن تتخطف الناس فى كل مكان. فعكف على الحديث والفقه يطلبهما بمكة التى ورثت علم ابن عباس، ولقد التقى أبو حنيفة بتلاميذه فيها، وذاكرهم علمه. وذاكروه ما عندهم، وسنبين أنواع انتفاعه من هذه المدرسة عند كلامنا فى علمه.

ونريد هنا أن نتثبت من مدة إقامته بمكة إذ أوى إليها، فالمذكور فى المناقب للمكى أنه أقام بها إلى زمن المنصور، والمنصور بويع له بالخلافة سنة ١٣٦. وإذا كان قد حضر إلى مكة سنة ١٣٠، فتكون إقامته نحو ست سنوات على الأقل، ويكون أبو حنيفة قد قضى شطراً كبيراً من حياته مجاوراً بيت الله الحرام.

ولكن جاء فى المناقب للمكى أيضاً أن أبا حنيفة كان بالكوفة عندما دخلها أبو العباس السفاح، وطلب بيعة أهلها، فقد جاء فيها: «لما نزل أبو العباس بالكوفة توجه إلى العلماء، فجمعهم، فقال: إن هذا الأمر قد أفضى إلى أهل بيت نبيكم، وجاءكم الله بالفضل، وأقام الحق. وأنتم معاشر العلماء أحق من أعان عليه. ولكم الحباء والكرامة والضيافة من مال الله ما أحببتم، فبايعوا بيعة تكون عند إمامكم حجة لكم وعليكم، وأماناً فى

معادكم، لا تلقوا الله بلا إمام، فتكونوا ممن لا حجة له. فنظر القوم إلى أبى حنيفة، فقال: إن أحببتم أن أتكلم عني وعنكم. قالوا قد أحببنا ذلك. قال: «أحمد الله الذى بلغ الحق من قرابة نبيه ﷺ، وأمات عنا جور الظلمة، وبسط ألسنتنا بالحق. قد بايعناك على أمر الله، والوفاء لك بعهدك إلى قيام الساعة. فلا أخلى الله هذا الأمر من قرابة نبيه ﷺ» فأجابه أبو العباس بجواب جميل. وقال «مثلك من خطب عن العلماء، لقد أحسنوا اختيارك، وأحسنت فى البلاغ» فلما خرجوا قالوا: ما أردت بقولك إلى قيام الساعة؟ قال فإن احتلتم علىّ احتلت عليكم وأسلمتكم للبلاء. فسكت القوم وعلموا أن الحق ما فعل»[1].

هذه الرواية تدل على أمرين: (أحدهما) أن أبا حنيفة كان بالكوفة عند نزول السفاح بها وأخذ البيعة لنفسه من أهلها. وذلك كان قبل سنة ١٣٦ بيقين، فهى بهذا تناقض فى ظاهرها الرواية التى تقول أنه لم يعد إلى الكوفة إلا فى خلافة المنصور، أى فى سنة ١٣٦ أو ما بعدها.

وعندى أن التوفيق بين الروايتين فى هذا ممكن، ذلك أن أبا حنيفة فر إلى مكة من وجه ابن هبيرة، وأقام بها إلى أن ذهب ابن هبيرة ودولته من العراق، فجاء بعدئذ إلى الكوفة عساه يستقر بها، وقابل فى ذلك الوقت أبا العباس وأعطاه البيعة على النحو السابق، ولكن لبقاء الفتن بالعراق وما حوله، وعدم استقرار الأمور استقراراً تاماً، عاد إلى مكة، ولعله كان يتردد بين المدينتين حتى إذا استقامت الأمور فى عهد المنصور حضر إلى الكوفة واستقر بها، وأعاد حلقته فى المسجد كما كانت، ولا نستطيع أن نقول أنه استقر بالكوفة وأعاد حلقة درسه فور قيام الدولة العباسية لاستمرار الفتن واضطراب الأحوال كالشأن فى كل انقلاب كما يدل التاريخ، وتثبت أخبار الثقات من المؤرخين، فهو لم يستقر إذن فى الكوفة إلا فى خلافة المنصور.

(١) راجع فى هذا المناقب للمكي جـ ٢ ص ١٥١، والمناقب لابن البزازى الجزء الثانى ص ٢٠٠، وقد جاء فى مناقب ابن البزازى تعليقاً على كلمة أبى حنيفة فى خطبته (إلى قيام الساعة) (ويحتمل أن يراد بها إلى قيامى الساعة من المجلس فحذف الياء واكتفى بالكسرة. أو قيام القيامة) وعندى أن الخطبة للمبايعة حقا. ويظهر أنه كان عظيم الرجاء فى إنصافها أولاد على فلما تبين له غير ذلك تكلم فى بنى العباس على ما سنبين.

(ثانى الأمرين) اللذين تدل عليهما تلك الرواية أن العلماء لم يكونوا مرتاحين لمبايعة أبى العباس، وأشاروا إلى ذلك بعد أن خلا أبو حنيفة بهم عقب خطبته التى تعلن بيعته، ثم رضوا عما فعل وقال.

والحق أنه كان فى أولئك العلماء من عمل لبنى أمية، كابن شبرمة، وابن أبى ليلى، وبيعة محمد بن مروان فى أعناقهم والوفاء بعهدهم فى ذممهم، فكان لهم أن يتحرجوا فى تلك البيعة الجديدة، بل كان عليهم ذلك، أما أبو حنيفة فلم يكن لبنى أمية فى عنقه عهد ولا ذمة.

٢٩- استقبل أبو حنيفة عهد العباسيين بارتياح، كما تدل خطبته فى حضرة أبى العباس وبيعته، ويظهر أن ذلك هو الذى يتفق مع ماضى أبى حنيفة، وإن اختلف فى قابل حياته.

إن أبا حنيفة رأى اضطهاد الأمويين لبنى على، وآل النبى ﷺ. ورأى دولة بنى العباس تقوم، وهى دولة شيعية فى أصل نشأتها، فهى قد قامت على الدعاية الشيعية، وعلى أساس أنهم تلقوا العهد من أحد أحفاد على بن أبى طالب رضى الله عنه، ثم هى مهما تكن قيمة عهدها - دولة هاشمية قامت من البيت الهاشمى الكريم، فهم على بنى عمهم أعطف، وإنصافهم فى عهدهم مرجو، ثم هم كانوا يرددون أنهم قاموا للأخذ بثارات العلويين، والانتصاف ممن ظلموهم، وأنهم أولياؤهم، وأحق الناس بالطلب بدماء شهدائهم، فكان طبيعيا أن يرتاح أبو حنيفة لقيام هذه الدولة، وأن يمد يده بالبيعة لأول خلفائها، وكانت خطبته معلنة تقديسه لقرابة النبى ﷺ، ودعوة الناس، ثم كان كلامه بعد الخطبة لإخوانه الفقهاء تحريضاً على الدخول فى الطاعة، وملازمة الجماعة.

استمر أبو حنيفة على ولائه للدولة العباسية للأمور التى سقناها، ولمحبته لآل البيت جميعاً، ولقد كان المنصور يدنيه، ويعليه، ويرفع قدره، ويعطيه العطايا الجزيلة، ولكنه كان يردها فى رفق وبحيلة؛ إذ كان لا يقبل عطاء، ولقد وقع بين المنصور وزوجه الحرة شقاق بسبب ميله عنها، وطلبت العدل منه، فقال لها: بمن ترضين فى الحكومة بينى وبينك؟ قالت بأبى حنيفة، فرضى هو به أيضاً، فأحضره، وقال له: ياأبا حنيفة، الحرة تخاصمنى، فأنصفنى منها، قال أبو حنيفة: ليتكلم أمير المؤمنين، قال: يا أبا حنيفة كم يحل للرجل أن

يتزوج من الناس، فيجمع بينهن؟ قال: أربع، قال: وكم يحل له من الإماء؟ قال: ما شاء ليس لهن عدد. قال: وهل يجوز لأحد أن يقول خلاف ذلك؟ قال: لا، فقال أبو جعفر: قد سمعت، فقال أبو حنيفة:إنما أحل الله هذا لأهل العدل، فمن لم يعدل، أو خاف ألا يعدل، فينبغى ألا يجاوز الواحدة، قال الله تعالى: «**فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة**»[1] فينبغى لنا أن نتأدب بأدب الله، ونتعظ بمواعظه، فسكت أبو جعفر وطال سكوته، فقام أبو حنيفة وخرج، فلما بلغ منزله أرسلت إليه خادما، ومعه مال وثياب وجارية وحمار مصرى، فردها، وقال للخادم: أقرئها سلامى، وقل لها: إنما ناضلت عن دينى، وقمت ذلك المقام لله، لم أرد بذلك تقرباً إلى أحد، ولا التمست به دنيا.

٣٠- لم يعرف عن أبى حنيفة أنه تكلم فى حكم العباسيين، حتى نقم عليهم أبناء على رضى الله عنه، واشتدت الخصومة بينهم، وقد علمت ولاءه لبنى على رضى الله عنه، وتعصبه لهم، وإيثاره إياهم، فكان طبيعياً أن يغضب لغضبهم، وخصوصاً أن من ثارا بحكومة أبى جعفر هما محمد النفس الزكية بن عبد الله بن حسن، وإبراهيم أخوه، وكان أبوهما ممن اتصل به أبو حنيفة رضى الله عنه اتصالا علمياً، حتى لقد ذكره كتاب المناقب فى ضمن شيوخه، ومن روى عنهم، وسنبين ذلك بعض التبيين، وقد كان عبد الله وقت خروج ولديه فى سجن أبى جعفر، ومات فيه بعد مقتل ولديه.

لذلك نرى الكلام يروى عنه فى النقمة على العباسيين عند خروج هؤلاء وبعد مقتلهم، ويظهر أنه من ذلك الوقت كان لا يرى الولاء لبنى العباس صواباً. ولكنه كشأنه فى ماضيه، لا يزيد فى نقمته على النقد والكلام فى غضون درسه أحياناً، وأن يظهر منه الولاء لبنى على، الفينة بعد الفينة، لا يدعو إلى فتنة، ولا يمتشق حساماً، وكذلك شأن العلماء لا يشغلون عن علمهم، إلا بالقدر اليسير الذى يرضون به أحاسيسهم بالمحبة والرضا فيما يحبون ويرضون، ولقد كان أبو جعفر يعرف ذلك أو يظنه، فكان يغضى أحياناً ويختبر أحياناً، حتى كانت المأساة.

٣١- هذا إجمال نعرض له ببعض التفصيل فيما يتصل بأبى حنيفة رضى الله عنه. خرج محمد النفس الزكية بالمدينة على أبى جعفر المنصور سنة ١٤٥، وكان يواليه أهل خراسان وغيرهم، ولكنه كان بعيداً عنهم، غير متحيزين إليه، فلم يكن له منهم نصرة، وإن كان له منهم الولاء والمحبة والرضا.

---

(١) سورة النساء آية ٣

ويروى أن مالكا بالمدينة أفتى بجواز الخروج مع محمد، فقد جاء في تاريخ ابن جرير، وابن كثير، أنه أفتى الناس بمبايعة محمد بن عبد الله، فقيل له: فإن في أعناقنا بيعة للمنصور، فقال: إنما كنتم مكرهين، وليس لمكره بيعة، فبايعه الناس عند ذلك على قول مالك، ولزم مالك بيته[1].

وانتهى أمر محمد بقتله، كما انتهى أمر أخيه إبراهيم الذي خرج بالعراق، واستولى على كثير من مدائنه، وهاجم الكوفة بقتله أيضاً.

وإذا كان لمالك على هذه الرواية فتواه في جواز الخروج مع محمد على المنصور. وقد حوسب على ذلك بالضرب والأذى، فقد كان لأبي حنيفة موقف أشد من موقف مالك، فقد كان يجهر بمناصرته في درسه، بل وصل الأمر إلى أن ثبط بعض قواد المنصور عن الخروج لحربه، يروى: أن الحسن بن قحطبة أحد قواد المنصور دخل على أبي حنيفة وقال: عملي لا يخفى عليك، فهل لي من توبة، قال: إذا علم الله تعالى أنك نادم على ما فعلت، ولو خيرت بين قتل مسلم وقتلك، لاخترت قتلك على قتله، وتجعل مع الله عهداً على ألا تعود، فإن وفيت فهي توبتك، قال الحسن: إني فعلت ذلك، وعاهدت الله تعالى ألا أعود إلى قتل مسلم، فكان ذلك إلى أن ظهر إبراهيم بن عبد الله الحسني العلوي، فأمره المنصور أن يذهب إليه، فجاء إلى الإمام، فقص عليه القصة. فقال جاء أوان توبتك. إن وفيت بما عاهدت فأنت تائب، وإلا أخذت بالأول والآخر، فجد في توبته وتأهب وسلم نفسه إلى القتل، ودخل على المنصور، وقال: لا أسير إلى هذا الوجه إن كان لله تعالى طاعة في سلطانك فيما فعلت، فلي منه أوفر الحظ، وإن كان معصية فحسبي، فغضب المنصور، وقال حميد بن قحطبة أخوه إنا ننكر عقله منذ سنة، وكأنه خلط عليه، وأنا أسير، وأنا أحق بالفضل منه، فسار، فقال المنصور لبعض ثقاته: من يدخل عليه من الفقهاء فقالوا، إنه يتردد على أبي حنيفة[2]

هذا بعض ما يروى عنه، ولئن صحت روايته، لكان هذا العمل في نظر المنصور من أخطر الأعمال على دولته، لأنه تجاوز فيه أبو حنيفة حد النقد المجرد، والولاء القلبي إلى العمل الإيجابي، وإن كان عمله مقصوراً على الإفتاء، وإن المفتي تجب عليه النصيحة في دين الله من غير تمويه للباطل، ولا تحسين للفساد، ولا تزيين لغير الحق.

(١) البداية والنهاية لابن كثير جـ ١ ص ٨٤

(٢) مناقب أبي حنيفة لابن البزازي جـ ٢ ص ٢٢

ومهما يكن القول في هذه الرواية فهي تؤكد الثابت في التاريخ من أن أبا حنيفة كان يجهر بنقد الخليفة وأعماله بالنسبة للعلويين، وذلك يتفق مع ماضيه، ومع علاقته بذرية علي، فقد كانت له علاقة بزيد كما علمت، وكان جعفر الصادق ذا صلة وثيقة به، وكان محمد الباقر على اتصال به، وكان هو تلميذاً لعبد الله بن حسن أبي إبراهيم ومحمد كما نوهنا، فإذا جاءت الأخبار بولائه لهم، وآلامه لما أصابهم، فذلك هو الذي يتفق مع المنطق النفسي لأبي حنيفة، ويصل حاضره بماضيه.

٣٢- ولم يكن موقف أبي حنيفة ليخفى عن أعين المنصور المترقبة المترصدة، خصوصاً أنه في الكوفة، ولذلك أراد أن يختبر طاعته وولاءه له وكانت الفرصة قد سنحت، فقد كان يبني بغداد، وأراد أن يجعله قاضيا، فامتنع، فأبى وأصر المنصور على أن يتولى له عملا أيا كان، فيبين الصريح عن الرغوة، ويكشف نيته، وكان أبا حنيفة أدرك أن المقصود هو رقبته، فأراد أن يفوت رغبته، فيروى أنه قبل أن يعد اللبن في بنائها، فقد جاء في رواية ساقها ابن جرير الطبري خلاصتها: «أن المنصور أراد أبا حنيفة على القضاء بها فامتنع، فحلف المنصور أن يتولى معه، وحلف أبو حنيفة ألا يتولى، فولاه القيام بأمر المدينة، وضرب اللبن، وأخذ الرجال بالعمل، فتولى ذلك، حتى فرغوا من استتمام حائط المدينة مما يلي الخندق، وقال ابن جرير: وذكر عن الهيثم بن عدى أن المنصور عرض على أبي حنيفة القضاء والمظالم، فامتنع، فحلف ألا يقلع عنه، حى يعمل له، فأخبر بذلك أبو حنيفة، فدعا بقصبة، فعد اللبن، ليبر بذلك يمين أبي جعفر[1].

فوّت أبو حنيفة على هذه الرواية مقصد أبي جعفر، ويظهر أن ذلك كان في الوقت الذي جمع فيه رءوس العلويين ووضعهم في السجون، وصادر أموالهم، وحرمهم مما أقطعهم سلفه أبو العباس، سواء أكان ذلك قبل مقتل ولدي عبد الله بن الحسن أم بعد مقتلهما، فذلك الاختبار كان على أي حال في وقت المنازعة بين أبي جعفر والعلويين.

٣٣- جملة الأخبار تنبيء إذاً أن أبا حنيفة استطاع بهذا اللين الذي لم يمس قلبه ودينه أن يغمض عنه العين المترقبة وقتا، وقد أغمض عنه عين المنصور، وإن لم يكن الإغماض كاملا، فقد كان يحدث منه الوقت بعد الآخر كلام يحصيه وإن كان يؤجل حسابه.

---

(١) تاريخ ابن كثير جـ ١٠ ص ٩٧.

وقبل أن ننتقل إلى ذكر بعض هذه الأمور التى جعلت أبا جعفر ينزل به ما أنزل بغير حق، نقول إن المأساة التى نزلت به لم تكن عقب خروج إبراهيم بن عبد الله أخى النفس الزكية، بل كانت بعد ذلك بخمس سنوات، إذ خروج إبراهيم ومقتله كان سنة ١٤٥، وموت أبى حنيفة كان سنة ١٥٠، ولم يكن قبل ذلك بإجماع الرواة.

ولذلك نرى البحث العلمى يوجب علينا رفض مارواه الخطيب فى تاريخ بغداد عن زفر رضى الله عنه، وهذا نصه«كان أبو حنيفة يجهر بالكلام أيام إبراهيم جهاراً شديداً. فقلت له: والله ما أنت بمنته، حتى توضع الحبال فى أعناقنا، قال: فلم يلبث أن جاء كتاب المنصور إلى عيسى بن موسى أن احمل أبا حنيفة، قال: فحمله إلى بغداد فعاش خمسة عشر يوماً»[1].

ليس لنا أن نرفض الجزء الأخير من هذه الرواية، لأن مقتل إبراهيم بعد خروجه كان فى سنة ١٤٥، كما بينا، فلا يمكن أن يكون حمله إلى بغداد عقب خروجه، لأن بينهما خمس سنين كما ذكرنا، وفى كتب الأخبار أخلاط كثيرة من هذا النوع فيجب الاحتياط عند قبولها، وتحرى الصادق منها، وليس ذلك سهلاً.

٣٤- كان أبو حنيفة بعد مناوأة العلويين للمنصور، وإيذائه لهم وقتله لرءوسهم لا يرتاح إلى حكومته، وقد استطاع أن يدرأ عنه أذاه، وانصرف إلى العلم كشأنه، ولكن كان من وقت لآخر يقول بعض أقوال، أو تكون أمور منه تكشف عن رأيه فيه وفى حكمه، ولنذكر أمرين قد عثرنا عليهما من شأنهما أن يثيرا شكوك المنصور أو اتهامه:

(أحدهما) أن أهل الموصل كانوا قد انتقضوا على المنصور، وقد اشترط المنصور عليهم أنهم إذا انتقضوا تحل دماؤهم له، فجمع المنصور الفقهاء وفيهم أبو حنيفة، فقال أليس صح أنه عليه الصلاة والسلام قال المؤمنون عند شروطهم، وأهل الموصل قد شرطوا ألا يخرجوا على، وقد خرجوا على عاملى، وقد حلت لى دماؤهم. فقال رجل يدك مبسوطة عليهم، وقولك مقبول فيهم، فإن عفوت فأنت أهل العفو، وإن عاقبت فبما يستحقون. فقال لأبى حنيفة: ما تقول أنت ياشيخ، ألسنا فى خلافة نبوة، وبيت أمان؟ قال إنهم شرطوا لك مالا يملكونه وشرطت عليهم ما ليس لك، لأن دم المسلم لا يحل إلا بأحد معان ثلاثة. فإن

---

(١) تاريخ بغداد جـ ١٣ ص ٣٣

أخذتهم أخذت بما لا يحل، وشرط الله أحق أن توفى به، فأمرهم المنصور بالقيام فتفرقوا، ثم دعاه وقال: ياشيخ، القول ما قلت، انصرف إلى بلادك، ولا تفت الناس بما هو شين على إمامك فتبسط أيدى الخوارج[1].

هذا ما تذكره كتب المناقب، ولقد وجدناه في الكامل لابن الأثير فى حوادث ١٤٨، فقد جاء فيه: وعامة همدان شيعة لعلى، وعزم المنصور على إنفاذ الجيوش إلى الموصل والفتك بأهلها، فأحضر أبا حنيفة؛ وابن أبى ليلى وابن شبرمة وقال لهم إن أهل الموصل شرطوا لى أنهم لا يخرجون، فإن فعلوا حلت دماؤهم وأموالهم، وقد خرجوا، فسكت أبو حنيفة، وتكلم الرجلان، وقالا: رعيتك فإن عفوت فأهل ذلك أنت، وإن عاقبت فبما يستحقون، فقال لأبى حنيفة: أراك سكت ياشيخ، فقال: ياأمير المؤمنين أباحوا ما لا يملكون، أرأيت لو أن امرأة أباحت فرجها بغير عقد نكاح وملك يمين، أكان يجوز أن توطأ؟ قال: لا،وكف عن أهل الموصل، وأمر أبا حنيفة وصاحبيه بالعودة إلى الكوفة[2].

وسوق الخبر على هذا النحو مقبول، كرواية المناقب وهو لا يختلف فى معناه عنها، ولكن فى بعض أجزائه خطأ، لأنه ذكر أن ابن شبرمة، كان ممن صحب أبا حنيفة فى هذا الاستفتاء، وذكر أن ذلك فى حوادث سنة ١٤٨، وابن شبرمة قد توفى سنة ١٤٤، كما تذكركتب التراجم، وابن الأثير نفسه[3]، ولذلك تكون رواية المناقب أصدق قيلا، وأدق فى هذا تحريراً.

(الأمر الثانى) من الأمور التى كشفت رأيه فى حكومة أبى جعفر، : أنه أرسل إليه هدية يختبره فى قبولها فاعتذر عنها. فقد جاء فى المناقب للمكى: أنه أرسل إليه أبو جعفر بجائزة عشرة آلاف درهم وجارية، وكان عبد الملك بن حمد وزير أبى جعفر فيه كرم وجيد الرأى، فقال لأبى حنيفة عندما رفضها:«أنشدك الله إن أمير المؤمنين يطلب عليك علة فإن لم تقبل صدق على نفسك ماظن بك، فأبى عليه، فقال: أما المال فقد أثبته فى الجوائز، أما الجارية فاقبلها أنت منى، أو قل عذرك، حتى أعذرك عند أمير المؤمنين. فقال أبو حنيفة:

---

(١) المناقب لابن البزازى جـ ٢ ص ٧١. (٢) الكامل لابن الأثير جـ ٥ ص ٢١٧

(٣) الكامل جـ ٦ ص ١٩٧.

«إنى ضعفت عن النساء – أى كبرت – فلا أستحل أن أقبل جارية لا أصل إليها، ولا أجترىء أن أبيع جارية خرجت من ملك أمير المؤمنين»

٣٥– هذه أمثله مما كان يحدث بينه وبين المنصور، وهو يترصده، ويتتبع أخباره، وكان فى حاشيته من يحرض عليه، ويجعله فى ظن من أقواله وفتاويه، ولكنه يمضى فى أقواله وفتاويه التى يعتقد أنها الحق لا يهمه أرضوا عنه أم سخطوا ما دام قد أرضى الله وأرضى الحق وضميره، وإن كانت حاشية السوء تثير أحقاد المنصور عليه، ولا تنى فى تحريضه عليه بالأذى.

وروى الخطيب عن أبى يوسف أنه قال: «دعا المنصور أبا حنيفة، فقال الربيع حاجب المنصور– وكان يعادى أبا حنيفة -: ياأمير المؤمنين، هذا أبو حنيفة يخالف جدك، كان عبد الله بن عباس يقول: إذا حلف على اليمين، ثم استثنى بعد ذلك بيوم أو يومين جاز الاستثناء، وقال أبو حنيفة: لا يجوز الاستثناء إلا متصلا باليمين، فقال أبو حنيفة: ياأمير المؤمنين إن الربيع يزعم أنه ليس لك فى رقاب جندك بيعة، قال: وكيف؟ قال يحلفون لك ثم يرجعون إلى منازلهم، فيستثنون، فتبطل أيمانهم، فضحك المنصور، وقال: ياربيع، لا تعرض لأبى حنيفة. فلما خرج قال الربيع: أردت أن تشيط بدمى! قال: لا، ولكنك أردت أن تشيط بدمى، فخلصتك وخلصت نفسى»[(١)].

ويروى الخطيب أيضاً: أن أبا العباس الطوسى كان سيىء الرأى فى أبى حنيفة، وكان أبو حنيفة يعرف ذلك، فدخل أبو حنيفة على أبى جعفر، وكثر الناس، فقال الطوسى: اليوم أقتل أبا حنيفة، فأقبل عليه، فقال: ياأبا حنيفة، إن أمير المؤمنين يأمر الرجل منا بضرب عنق الرجل، لا يدرى ما هو، أيسعه أن يضرب عنقه، فقال: ياأبا العباس، أمير المؤمنين يأمر بالحق، أم بالباطل؟ قال: بالحق، قال: أنفذ الحق حيث كان، ولاتسل عنه، ثم قال أبو حنيفة لمن قرب منه: إن هذا أراد أن يوثقنى فربطته[(٢)].

٣٦– ومن المناسب أن نذكر هنا موقفاً لأبى حنيفة لعله كان الذريعة التى اتخذ منها المنصور السبيل لإنزال الأذى بذلك الإمام العظيم، وذلك أن الأخبار تستفيض بأن الإمام

---

(١) تاريخ بغداد جـ ١٣ ص ٣٦٥.

(٢) جـ ١٣ ص ٣٦٦ من تاريخ بغداد.

رضى الله عنه كان ينقض أحكام قضاة الكوفة إذا خالفت رأيه، ويصرح بخطئها فى أوقات صدورها، ولمن قضى عليهم فيها، أو قضى لهم بها، ولقد كان ذلك يثير حفيظة القاضى عليه، ويجعله يظن به السوء، وقد يدفعه إلى القول فيه عند الأمراء، بل يروى أن ابن أبى ليلى قاضى الكوفة قد شكاه فعلا، وجاء الأمر بمنعه من الفتوى حيناً. ثم أبيحث له الفتوى بعد الحظر.

لقد جاء فى كتب المناقب وفى تاريخ بغداد أن ابن أبى ليلى قد نظر فى أمر امرأة مجنونة قالت لرجل يا ابن الزانيين، فأقام عليها الحد فى المسجد، قائمة، وحدّها حدين، حداً لقذف أبيه، وحداً لقذف أمه، فبلغ ذلك أبا حنيفة فقال: أخطأ فيها فى ستة مواضع: أقام الحد فى المسجد، ولا تقام الحدود فى المساجد، وضربها قائمة، والنساء يضربن قعودا، وضرب لأبيه حداً ولأمه حداً، ولو أن رجلا قذف جماعة كان عليه حد واحد، وجمع بين حدين، ولا يجمع بين حدين، حتى يخف أحدهما، والمجنونة ليس عليها حد، وحد لأبويه وهما غائبان ولم يحضرا فيدعيا. فبلغ ذلك ابن أبى ليلى فدخل على الأمير، فشكاه إليه، وحجر على أبى حنيفة، وقال: لا يفت، فلم يفت أياماً، حتى قدم رسول من قبل ولى العهد، فأمر أن يعرض مسائل على أبى حنيفة حتى يفتى فيها، فأبى أبو حنيفة، وقال: أنا محجور على، فذهب الرسول إلى الأمير، فقال الأمير: قد أذنت له، فقعد فأفتى [1].

كان أبو حنيفة فى نقده لا يفرق بين حكم يحكم به القاضى، ويلزم به العامة فى خطئه وصوابه، وبين فتوى يفتيها الفقيه ولا يلزم بها أحداً، بل ربما كان نقده للفتوى التى يرى فيها خطأ أخف حدة من نقده لحكم ينفذ، ويترتب عليه ظلم واقع فى نظره، إذ يكون تألمه من الظلم مذكياً لحرارة اللوم، ودافعاً للقول الناقض الهادم، وقد يكون ذلك من الجانب النفسى له مبرراته، إذ أن خطأ القاضى تهدر به نفوس أو تضييع أموال، أو تذهب حرمات، أو تسقط حقوق، أو تقرر مظالم، ولكن من الناحية العامة النظامية يجب أن يكون للأحكام احترامها، ليأتى الإلزام بها، ويقتنع المقضى عليه بعدالتها فيرعوى عن غوايته، وتستتب الأمور، ويستقيم عمود الحكم، ولئن أخطأ القاضى ونفذ قضاؤه، وستر خطؤه، لكان ذلك أحفظ للحقوق وأصون، وخطأ قليل يغتفر، وينبه إليه فى سر من غير إعلان، خير من أن يضطرب النظام، ولا تحترم الأحكام، ولا يطمئن الناس إلى نظر القضاء، ولقد كنا نود

(١) راجع المناقب لابن البزازى جـ ١ ص ١٦٦، وتاريخ بغداد ج ١٣ ص ٣٥٦.

لأبى حنيفة الفقيه العظيم، والإمام المتبع، لوجعل نقده لأحكام القضاة فى خفية، وبالكتب يكتبها إليهم، أو فى تقرير يرسله إلى ولى الأمر برأيه، إن لم تجد المكاتبة بينه وبينهم.

٣٧- ومهما يكن موقف أبى حنيفة من أحكام القضاء، فلقد كان ابن أبى ليلى لا يتلقى نقد أبى حنيفة بصدر رحب، بل ربما عاداه بسبب ذلك النقد، وربما دفعته المعاداة إلى أن ينال أبا حنيفة بالأذى يدبره له، حتى لقد يروى أن أبا حنيفة قال عنه: «إن ابن أبى ليلى ليستحل منى مالا أستحله من حيوان» فإذا كنا أخذنا على أبى حنيفة نقده لأحكام ابن أبى ليلى، وشدته فى نقدها، وعدم تحرجه من أن يكون على ملأ من الناس، فإنا لنأخذ على قاضى الكوفة أنه جعل العلاقة بينهما عداوة بسبب ذلك النقد، وربما كانت المودة تخفف من حدته، وتجعله فى دائرة العلماء، أو فيما بينه وبينه.

٣٨- وجدنا أبا حنيفة يميل إلى العلويين، ويبدو ذلك على لسانه فى حلقة درسه، وبين تلاميذه، ووجدناه يجهر بمخالفة المنصور فى غاياته عندما يستفتيه، وربما كان ذلك الاستفتاء ليكشف ما فى نفسه، فإذا انكشف له نهاه عن أن يكون منه عبارات يتخذ منها الخارجون على الإمام تحلة لأيمانهم والانتقاض على إمامهم، ورأيناه يمتنع عن قبول عطاء من المنصور، وربما كان ذلك أيضاً للكشف عن خبيئة نفسه، لا لمجرد السخاء، فيرفض العطاء؛ ويصرح له بعض المخلصين له من حاشية الخليفة بأنه يريد أن يبحث له عن علة ويدعوه إلى قبول ما يهدى إليه، ليدفع الظنة عن نفسه، فيصر على الامتناع، ووجدناه ينقد القضاء النقد المر إذا وجد فيه ما يخالف الحق فى نظره، من غير أن يلتفت إلى ما يجره ذلك النقد من ضياع روعة الأحكام.

٣٩- ولقد ضاق صدر المنصور حرجاً من أبى حنيفة، بل إنه برم به وبمواقفه معه وقت أن علم بميله للعلويين، وأدته اختباراته المختلفة إلى تأكيد ذلك، ثم كانت جملة من فتاويه التى استفتاه فيها تؤكد ما تأكد لديه، ولكنه لم يجد حيلة للقضاء عليه، لأنه لم يتجاوز فى عمله حلقة درسه ولم يكن متهماً فى دينه، فيؤخذ بزيفه، ولا متهماً فى عمل من أعماله، فيؤخذ بظاهر من عمله، بل كان العالم الثبت الثقة السخى، الذى تسايرت الركبان بذكر علمه وفضله وتقاه وهديه، فليست له حيلة عنده ما دام لم يمتشق حساماً، ولم يخرج مع خارجة، لكنه متململ منه ومتبرم به، ولقد وجد الفرصة سانحة فى عرضه القضاء عليه، وإبائه أن

أبى.

عرض عليه أن يكون قاضى بغداد، وبذلك يكون القاضى الأول للدولة، فإن قبل، كان ذلك دليلا على إخلاصه، أو على طاعته المطلقة للمنصور، وإن رفض كان ذلك ذريعة للنيل منه أمام العامة من غير حريجة دينية، لأنه إذا كان فاضلا فى نظرهم، فامتناعه امتناع عن واجب فى عنقه، فليحمل على ذلك الواجب ببعض الأذى ينزل به، وما ينزل به من أذى، إنما هو لإكراهه على ما هو فى مصلحة الناس أجمعين، لا للكيد له، ولا لظلمه، إنما ليؤدى ضريبة العلم والفضل بالقيام بحق العامة فى علمه وفضله، وهو القضاء بينهم.

ولأنه كان ينتقد قضاء القضاة أحياناً فحق عليه أن يجلس فى الكرسى الأول للقضاء، ليرشد القضاة إلى ما يجب، ويحملهم على الصواب ما أمكن، وهو الفقيه الذى كانت فتاويه حاكمة على الأقضية بالتصحيح وبالتزييف، فإذا امتنع من تولى ذلك المنصب؛ فذلك حكم على سابق نقده للأحكام بأنه كان لمجرد الهدم، إذ قد لاحت له فرصة البناء فامتنع.

ولأنه إذا كان الفقيه الأول فى نظر أهل العراق، فقد تحرى الخليفة الصواب إذا أراد أن يجعله القاضى الأول، فإن امتنع، فمن الصواب أن يكره على ذلك، وليس فى الإكراه ظلم ظاهر ما دامت الغاية رفع منار الحق بولايته.

٤٠- دعا أبو جعفر المنصور أبا حنيفة ليتولى القضاء فامتنع، فطلب إليه أن يرجع إليه القضاة فيما يشكل عليهم ليفتيهم فامتنع، فأنزل به العذاب بالضرب والحبس أو الحبس وحده على اختلاف الروايات. هذه هى خلاصة القصة، ولنذكرها كما جاءت كتب التاريخ والمناقب منقولة عن الرواة.

جاء فى المناقب للموفق المكى: إن أبا حنيفة لما أشخص إلى بغداد خرج ملتمع الوجه وقال: «إن هذا دعانى للقضاء، فأعلمته أنى لا أصلح، وأنى لأعلم أن البينة على المدعى، واليمين على من أنكر، ولكنه لا يصلح للقضاء إلا رجل يكون له نفس يحكم بها عليك وعلى ولدك وقوادك، وليست تلك النفس لى، إنك لتدعونى فما ترجع نفسى حتى أفارقك، قال: فلم لا تقبل صلتى؟ فقلت: ما وصلنى أمير المؤمنين من ماله بشىء فرددته، ولو وصلنى بذلك لقبلته، إنما وصلنى أمير المؤمنين من بيت مال المسلمين، ولا حق لى فى بيت مالهم، إنى لست ممن يقاتل من ورائهم، فآخذ ما يأخذ المقاتل، ولست من ولدانهم فآخذ ما يأخذ الولدان، ولست من فقرائهم فآخذ ما يأخذ الفقراء، قال: فأقم تأتك القضاة فيما لعلهم أن يحتاجوا إليك فيه».

وجاء فى المناقب لابن البزازى: «أن أبا جعفر حبس أبا حنيفة على أن يتولى القضاء ويصير قاضى القضاة، فأبى حتى ضرب مائة وعشرة أسواط، وأخرج من السجن على أن يلزم الباب، وطلب منه أن يفتى فيما يرفع إليه من الأحكام، وكان يرسل إليه المسائل، وكان لا يفتى، فأمر أن يعاد إلى السجن. فأعيد وغلظ عليه وضيق تضييقاً شديداً».

وجاء فى تاريخ بغداد: «أشخص أبو جعفر أبا حنيفة، فأراده على أن يوليه القضاء، فأبى، فحلف ليفعلن فحلف أبو حنيفة ألا يفعل، فحلف المنصور ليفعلن فحلف أبو حنيفة ألا يفعل، فقال الربيع الحاجب: ألا ترى أمير المؤمنين يحلف؟ فقال أبو حنيفة: أمير المؤمنين على كفارة أيمانه أقدر منى، وأبى أن يلى، فأمر به إلى الحبس».

وجاء فيه أيضاً عن الربيع بن يونس: رأيت أمير المؤمنين ينازل أبا حنيفة فى أمر القضاء، وهو يقول: اتق الله، ولا ترع أمانتك إلا من يخاف الله، والله ما أنا بمأمون الرضا، فكيف أكون مأمون الغضب، ولو اتجه الحكم عليك ثم هددتنى أن تغرقنى فى الفرات، أو أن ألى الحكم لاخترت أن أغرق، لك حاشية يحتاجون إلى من يكرمهم لك، فلا أصلح لذلك، فقال له: كذبت، أنت تصلح، فقال: قد حكمت على نفسك، كيف يحل لك أن تولى قاضيا على أمانتك وهو كذاب؟[1].

٤١ – ذكرنا هذه الروايات، لنضع بين يدى القارئ ما تجرى به الروايات المختلفة فى المحنة التى أنزلها المنصور بأبى حنيفة، وإن اختلاف المجاوبات بين أبى حنيفة والمنصور باختلاف الروايات لا تدل على تضاربها بل تدل على أن العرض قد اختلفت مجالسه، وتعددت وتباينت الأقوال فيه، فهو مرة يعرض عليه القضاء ثم الإفتاء، ويناقشه الحساب فى أمر رفض العطاء، وفى مجلس آخر يشدد عليه فى عرض القضاء، وأبو حنيفة يشدد فى الرفض مختاراً أن يغرق فى الفرات عن أن يلى القضاء، لو خيّر بين الأمرين. ومرة ثالثة يحلف عليه المنصور أن يلى، فيحلف أبو حنيفة ألا يلى، وتنتهى الأيمان بينهما إلى الحبس؛ بعد أن يثير الربيع بن يونس الحاجب أبا جعفر بما يغمزه من قول، وقد ذكرنا ما كان بين أبى حنيفة وبينه من عداوة، أو بالأحرى ما كان يكنه لأبى حنيفة من بغض، وهذه الروايات تدل فى مجموعها على جملة أمور:

---

(١) تاريخ بغداد جـ ١٣ ص ٣٢٧، ٣٢٩.

أولها– أن أبا حنيفة عندما رفض القضاء ما كان يرفضه لأنه لا يوالى المنصور فقط، بل يرفضه لأنه يراه عملا خطيراً، ربما لا تقوى نفسه على احتماله، ولا يقوى ضميره على تلقى تبعاته، ولا تقوى إرادته على ضبط نفسه عن أهوائها فى الأمور التي تكتنف منصبه، ولا تقوى على تنفيذ الحق فى كل الناس، فهو يرى فى القضاء محنة تسهل دونها كل محنة، ولقد كنا نعتقد جازمين أنه يرفضه لذلك فقط، وأنه لايطوى فى ثنايا الرفض أى نزعة سياسية لأبى حنيفة لولا أنه رفض الإفتاء أيضا، والإفتاء إنما يكون فيما يشكل على القضاة، وقد اختبر فى الإفتاء، فكان القوى الجرىء، اللهم إلا أن يقال أن إفتاءه عند ما تعرض عليه مسائل القضاء حكم، وهو لا يريد الحكم بأى شكل من أشكاله، بل ربما كان ذلك الحكم الذى ينطوى عليه الإفتاء أخطر من الحكم بعد النظر فى المسألة، لأنه من غير دراسة الموضوع وتلمس الحق من أقوال المتقاضين، وما يبدو على ألسنتهم وغير ذلك مما يستقى فى مجلس القضاء.

ثانيها– أن أبا جعفر كان يتظنن فى الأمر الذى يحمل أبا حنيفة على الرفض فلم يعتقد أنه مجرد التحوب والتحرج والابتعاد عن تحمل تبعات الحكم، ولذا سأله عن السبب فى رفض العطاء ولو لم يكن ثمة ارتباط بين رفض القضاء ورفض العطاء ما وجه هذا السؤال، وقد تبين من مجرى الحوادث أن أسباب التظنن كانت ثابتة، وأن من الحاشية من كانوا يثيرونها إذا سكنت نفسه، ويوجهون نظره إلى ما يثبتها إن كانت مجاوبة بينهما.

ثالثها– أن أبا حنيفة لم يكن رقيقا فى أجوبته، فلم يتكلم بمعسول القول، ولم يتخذ الحيلة مخرجا، فكان يجأر بالحق غير مبال بالنتائج، بل مترقبا لها محتملا صبوراً، فهو يرفض القضاء، ويرفض الإفتاء من غير تحايل، ويصرح بأنه رفض العطاء لأنه من بيت مال المسلمين، وما كان ذلك يحل له، ثم يقسم الخليفة، فيقسم أيضا ولا يبالى، ويغمز الربيع فى القول فلا يبالى أيضا، لأنه احتسب الأمر، وأشرف فيه على النهاية، والله يتولى الجزاء.

٤٢– وانتهى الأمر بأن أنزلت المحنة بأبى حنيفة، وقد اتفق الرواة على أنه حبس، وأنه لم يجلس للإفتاء والتدريس بعد ذلك، إذ أنه مات بعد هذه المحنة أو معها، ولكن اختلفت الرواية: أمات محبوسا بعد الضرب الذى تكاد الروايات تتفق عليه أيضا؟ أم مات محبوسا بالسم فلم يكتف بضربه، بل سقى ذلك الشيخ السم ليعجل موته، ولا يستمر فى السجن

طويلا؟ أم أطلق قبل موته، فمات في منزله بعد المحنة، ومنع من التدريس والاتصال بالناس؟ لقد ذكرت الروايات الثلاث في كتب المناقب وغيرها، فروى أنه استمر بعد الضرب في الحبس حتى مات، وروى عن داود بن راشد الواسطي-أنه قال: «كنت شاهداً حين عذب الإمام ليلى القضاء، كان يخرج كل يوم فيضرب عشرة أسواط، حتى ضرب عشرة ومائة سوط، وكان يقال له: اقبل القضاء، فيقول: لا أصلح، فلما تتابع عليه الضرب قال خفيا: اللهم أبعد عني شرهم بقدرتك، فلما أبى دسوا عليه السم فقتلوه».

وجاء في المناقب لابن البزازي أنه بعد أن حبس وضيق عليه مدة كلم المنصور بعض خواصه، فأخرج من السجن، ومنع من الفتوى والجلوس للناس والخروج من المنزل، فكانت تلك حالته إلى أن توفي[1].

ونحن نميل إلى هذه الرواية الأخيرة، لأنها هي التي تتفق مع سياق الحوادث وما عرف عن المنصور، وذلك لأن المنصور كان لا يحب أن يظهر بمظهر المضطهد للعلم والعلماء، وإذا كانت الحوادث قد اضطرته لإنزال الأذى بأبي حنيفة. فقد وجد مبرراته، والمنطق أن يكتفي بما يتفق مع هذه المبررات، وهو إكراهه على القضاء فلم يكن التعذيب لمجرد الانتقام، بل كان في الظاهر للحمل، ولم يؤد إلى نتيجة؛ فلا يلج فيه حتى لا تظهر نيته، والمعقول أن يكون من بين خواصه من يشفع لهذه التقية التي لم يكن منها أذى للخليفة، وإن خالفته. ثم يجب أن يكون للعامة حساب يخشى، فلا يسترسل في العذاب، والرواة متفقون على أنه أوصى بأن يدفن في جانب من المقبرة لم يجر فيه غصب دون الجانب الآخر لأنه غصب، وما كانت تلك الوصية، إلا وهو خارج الحبس، وقبيل الوفاة، ولقد كان في منعه من الاتصال بالناس والتدريس ما يوجب اطمئنان الخليفة، فلا معنى لأن يستمر الحبس، ولقد ذكر أن المنصور قد صلى على قبره بعد موته، وما كان المنصور ليفعل ذلك لو كان مات في محبسه.

٤٣- مات أبو حنيفة كما يموت الصديقون والشهداء، وكان ذلك سنة ١٥٠، وقيل سنة ١٥٣، والصحيح الأول، وقد كان في الموت راحة لذلك الضمير المعنّى، ولذلك الوجدان الديني المرهف، ولذلك القلب القوي، ولذلك العقل الجبار، ولتلك النفس الصبور التي لاقت الأذى فاحتملته، لاقته من المخالفين في الآراء، ورميت بكل رمية فتحملتها مطمئنة راضية مرضية،

---

(١) راجع المناقب لابن البزازي جـ ٢ ص ١٥ وما يليها.

ولقيت الأذى من الفقهاء، ثم لقيته من الأمراء ثم الخلفاء، وما ضعفت وما وهنت، وإذا كان للنفوس جهاد، ولجهادها ميادين، فأبو حنيفة رضى الله عنه كان من أعظم أبطال ذلك النوع من الجهاد، وممن انتصر فى كل ميادينه، وكان جلداً فى جهاده قوياً فى جلاده، حتى وهو يلفظ النفس الأخير، فهو يوصى بأن يدفن فى أرض طيبة لم يجر عليها غصب، وألا يدفن فى أرض قد اتهم الأمير بأنه غصبها، حتى يروى أن أبا جعفر عندما علم ذلك قال: «من يعذرنى من أبى حنيفة حياً وميتاً».

ولعظمة العلم والدين والخلق والروح روعة وتأثير فى الناس لا يقل عن عظمة السلطان وجاه الحكام، ولذلك شيعت بغداد كلها جنازة فقيه العراق، والإمام الأعظم، ولقد قدر عدد من صلوا عليه بخمسين ألفاً، حتى لقد صلى أبو جعفر نفسه على قبره بعد دفنه كما ذكرنا، ولا ندرى أكان ذلك إقراراً منه بعظمة الخلق والدين، وجلال التقى، أم لإرضاء العامة؟ ولعله مزيج من الأمرين، فقد كان أبو حنيفة عظيما حقاً.

٤٤- مات أبو حنيفة ببغداد ودفن بها، وعلى ذلك اتفقت الأخبار، ولكن: هل كان قد نقل حلقة درسه بها؟ لم يذكر أحد من المؤرخين أن أبا حنيفة قد نقل درسه إلى بغداد، والأخبار كلها تشير إلى أن درسه استمر بالكوفة إلى أن حيل بينه وبين الدرس والإفتاء، ففى الروايات التى تذكر محنته إشارة إلى أنه حمل من الكوفة إلى بغداد، وأحيانا تصرح بذلك، وعلى ذلك نقول: إنه فى المدة التى عاشها بعد تمام بناء بغداد كان درسه بالكوفة إلى أن أنزلت به المحنة، ومات بعدها.

وليس معنى ذلك أنه لم يتخذ حلقة درس فى غير الكوفة، بل المروى أنه كان إذا ذهب إلى الحج أفتى وجادل وناظر، وقد كان يتخذ له حلقة درس فى المسجد الحرام أحياناً، ثم لا نستطيع أن ننفى أنه فى المدة التى أوى فيها إلى الحرم - من مظالم الأمويين وعمالهم - اتخذ له حلقة درس أدلى فيها بآرائه وفقهه، وإن كان المؤرخون وكتاب المناقب لا يذكرون شيئا فى ذلك، لاسلبا ولا إيجابا.

ومهما يكن من أمر الدروس التى كان يلقيها خارج الكوفة والمناظرات التى كانت تعقد بينه وبين الفقهاء كمناظراته مع الأوزاعى، ومدارسته الإمام مالكا رضى الله عنهما بعض الآراء الفقهية، ثم مجادلاته الكثيرة بالبصرة - فدروسه الرئيسية كانت بين أصحابه وتلاميذه بالكوفة، حتى كان يلقب بفقيه الكوفة.

علم أبي حنيفة ومصادره

٤٥- لم يعرف تاريخ الفقه الإسلامي رجلا كثر مادحوه وناقدوه كأبي حنيفة رضي الله عنه كما ذكرنا، فقد كثرت الألسنة في قدحه، كما ألفت الكتب الكثيرة في مدحه، ذلك بأنه كان فقيهاً مستقلا قد سلك في تفكيره مسلكا استقل به، وتعمق فيه وأغور، فكان لابد أن يجد الموافق العجب، والمخالف المحنق، ولقد كان جل من ذموه ممن لم يستطيعوا مجاراته في استقلال فكره، أو لم تصل مداركهم إلى أفقه، أو من المتزمتين الذين يرون كل طريق لم يؤخذ فيه بأقوال السلف وحدها هو بدع منكور. وليس بحق معروف، فقد وجدوه أكثر من الرأي، حيث كان يجب التوقف في نظرهم أو الأخذ بالقليل، وبعض ناقديه، ممن جهلوه ولم يعرفوا تقاه ومروءته وما آتاه الله من فضله، من عقل موفور، وعلم غزير، وقدر خطير، ومنزلة عند العامة والخاصة، ومهما يكن تعدد أصناف القادحين، وكثرة كلامهم ولغطهم، فقد أنصف التاريخ فقيه العراق ممن شنع عليه، وكاد له في حياته، وممن افترى عليه بالكذب من بعد مماته، واستمع الناس إلى أقوال من زكوه وأثنوا عليه على أنها شهادة الصدق، وقول الحق، ثم بقيت كلمات اللاغطين دليلا على أن الإنسان مهما يعظم قدره وفكره وإخلاصه ومروءته ودينه - لا يسلم من الافتراء والامتراء وأنه بذلك يعظم بلاؤه وجزاؤه.

٤٦- ولقد بقيت أصوات الثناء تتجاوب في الأجيال، تعطر سيرة ذلك الفقيه العظيم، وقد كان الثناء على علمه وشخصه من رجال كثيرين تخالفت مناحي تفكيرهم، واتفقوا جميعا على تقديره، ولنذكر لك بعضاً قليلا من عبارات العلماء الذين عاصروه، أو قاربوه أو جاءوا بعده.

لقد قال فيه معاصره الفضيل بن عياض الذي اشتهر بالورع: «كان أبو حنيفة رجلا فقيهاً، معروفاً بالفقه، واسع المال، معروفاً بالأفضال على كل من يطيف به، صبوراً على تعلم العلم بالليل والنهار، حسن السمت، كثير الصمت، قليل الكلام حتى ترد مسألة في حلال أو حرام، فكان يحسن أن يدل على الحق، هيابا من مال السلطان»[(١)].

وقال جعفر بن الربيع: «أقمت على أبي حنيفة خمس سنين، فما رأيت أطول صمتاً منه. فإذا سئل عن شيء من الفقه تفتح، وسال كالوادي، وسمعت له دوياً وجهارة بالكلام»[(٢)].

---

(١) تاريخ بغداد جـ ١٣ ص ٣٤٠ (٢) الكتاب المذكور ص ٣٤٠

وقد قال فيه معاصره مليح بن وكيع: «كان والله أبو حنيفة عظيم الأمانة وكان والله فى قلبه جليلا كبيراً عظيماً، وكان يؤثر رضا ربه على كل شىء، ولو أخذته السيوف فى الله لاحتمل، رحمه الله، ورضى الله عنه رضا الأبرار، فقد كان منهم»

ولقد وصفه معاصره الورع التقى عبد الله بن المبارك بأنه مخ العلم[1].

وقال فيه المحدث ابن جريج فى مطلع حياته: «سيكون له فى العلم شأن عجيب» وقال فيه بعد أن كبر وذكر عنده: «إنه الفقيه. إنه الفقيه»

وقال فيه بعض معاصريه: «كان أبو حنيفة عجباً من العجب. وإنما يرغب عن كلامه من لم يقو عليه»[2].

وقال فيه الأعمش معاصره: «إن أبا حنيفة لفقيه»

وقد سئل مالك عن عثمان البتى فقال: كان رجلا مقارباً، وسئل عن ابن شبرمة فقال: كان رجلا مقارباً، وسئل عن أبى حنيفة، فقال: «لو جاء إلى أساطينكم هذه - يعنى السوارى - فقايسكم على أنها خشب لظننتم أنها خشب[3]»

٤٧- لا نستطيع أن نحصى أقوال من أثنوا على أبى حنيفة فهذا الذى سقناه غيض من فيض، وكل من عاصره، سواء أكان موافقاً أم كان مخالفاً - وصفه بأنه كان فقيهاً، ولعل أبلغ هذه الأوصاف جميعاً ماذكره عبد الله بن المبارك من أنه: «كان مخ العلم» فهو قد أصاب من العلم اللباب، ووصل فيه إلى أقصى مداه، وكان يستبطن المسائل، ويستكنه كنهها، ويتعرف أصولها، ويبنى عليها، ولقد شغل بفكره وعلمه ومناظراته، فهو بين المتكلمين يناقشهم، ويدفع أهواء ذوى الأهواء، ويناقش الفرق المختلفة، وله رأى فى مسائل علم الكلام أثر عنه، بل هناك رسائل نسبت إليه، وله فى الحديث مسند ينسب إليه، وله بهذا المسند إن كانت صحيحة مقام فى الحديث، وإن كان مقامه فى الفقه والتخريج وفهم الأحاديث واستنباط علل أحكامها، والبناء عليها- المقام الأعلى، حتى إن بعض معاصريه قال: «إنه لم يعرف أحداً أحسن فهماً للحديث منه» وما ذلك إلا لأنه يستخرج العلل الباعثة على الأحكام

---

(١) الخيرات الحسان ص ٣٣ (٢) الخيرات الحسان ص ٢٥

(٣) الانتقاء لابن عبد البر ص ٣١٣

من مطويات الألفاظ والمناسبات، وما اقترن بالقول، فلا يكتفي بفهمه على ظاهر القول، بل يفهم المعنى، ويستخرج العلة، ويربطها بمناسبات الأمور، وملابساتها ثم يبنى عليها، ويعتبر الحكم المعروف أصلا يبنى عليه ما يشبهه فى معناه.

٤٨- من أين لأبى حنيفة كل هذا العلم؟ ما مصادره؟ ما مهيئاته؟ ما الذى توافر له، حتى كان منه ما رواه تاريخ العلم الإسلامى؟

إن المهيئات التى يجب توافرها لتوجيه الشخص توجيهاً علمياً، ولنبوغه فى وجهته أربعة أمور:

أولها- صفاته التى جبل عليها، أو كانت منه بمنزله الجبلة، أو التى اكتسبها حتى صارت منه بمنزلة الملكات، وبعبارة جامعة: هى الصفات التى تعين نزوعه النفسى، وتبين منحاه الفكرى.

ثانيها- الموجهون الذين التقى بهم، وأثروا فيه، ورسموا له الطريق التى اختار نهجها، أو أروه المناهج المختلفة، وعلى ضوئها شق طريقه، وعبر سبيله، وسار فيما رآه المنهج الأمثل، والطريق الأقوم.

ثالثها- حياته الشخصية، وتجاربه، وما نزل به أو لابسه فى أدوار حياته مما جعله يسير فى المسارات التى انتهى إليها، فإنه قد تتحد المواهب والشيوخ لشخصين ولكن أحدهما ينتهى إلى النجاح، والآخر لا ينجح، أو يسلك غير السبيل الذى يؤدى إلى النجاح، لأن حياته الخاصة رسمت له طريقاً آخر، ولم يكن ثمة مواءمة بين ما يوجهه إليه شيوخه ومواهبه، وما توجهه إليه حياته الخاصة وما صادفه فيها.

رابعها- العصر الذى أظله، والبيئة الفكرية التى عاش فيها، وترعرعت مواهبه تحت سلطانها، ولنخص كل واحد من هذه العناصر بكلمة:

صفات أبى حنيفة

٤٩- اتصف أبو حنيفة بصفات تجعله فى الذروة العليا بين العلماء، فقد اتصف بصفات العالم الحق، الثبت الثقة، البعيد المدى فى تفكيره، المتطلع إلى الحقائق، الحاضر البديهة الذى تسارع إليه الأفكار.

(أ) وقد كان رضى الله عنه ضابطاً لنفسه، مستولياً على مشاعره، لا تعبث به الكلمات العارضة، ولا تبعده عن الحق العبارات النابية. كان مرة يناقش فى مسألة أفتى فيها واعظ العراق وذو المكانة بين أهله الحسن البصرى، فقال: أخطأ الحسن، فقال له رجل: أنت تقول أخطأ الحسن ياابن الزانية، فما تغير وجهه ولا تلون، ثم قال: والله أخطأ الحسن وأصاب عبد الله بن مسعود، وكان يقول: «اللهم من ضاق بنا صدره؛ فإن قلوبنا قد اتسعت له»[1].

ولم يكن هدوؤه هذا وسعة صدره، صادرين عن شخص جامد الحس ضعيف الشعور، بل كان ذا قلب شاعر، ونفس محسة، يروى أنه قال له بعض مناظريه: يامبتدع يازنديق، فقال: غفر الله لك، والله يعلم منى خلاف ذلك، وإنى ما عدلت به مذ عرفته، ولا أرجو إلا عفوه، ولا أخاف إلا عقابه، ثم بكى عند ذكر العقاب، فقال له الرجل: اجعلنى فى حل مما قلت، فقال: كل من قال فىَّ شيئاً من أهل الجهل فهو فى حل، وكل من قال فىَّ شيئاً من أهل العلم، فهو فى حرج، فإن غيبة العلماء تبقى شيئاً بعدهم[2].

فلم يكن هدوء أبى حنيفة، هدوء من لا يحس، بل كان هدوء من علت نفسه وسمت بالتقوى فلا يحس إلا بما يتصل بالله، ولا تعلق بها أدران الناس، كأنها صفحة مجلوة ملساء، لا ينطبع فيها شىء من أقوال الناس المؤذية، بل تتحدر عنها، ولا يتصل بها شىء منها، وكان هدوؤه هدوء الحازم الضابط لنفسه الصبور المحتمل الذى لا يطيش فكره وراء العواصف التى تعرض للنفس، ولقد كان ثابت الجأش رابط الجنان، يروى أن حية سقطت من السقف فى حجره وهو فى حلقة بالمسجد فتفرق كل من حوله ولكنه استمر فى حديثه ونحاها[3].

(ب) وقد أوتى استقلالا فى تفكيره، جعله لا يفنى فى غيره، ولاحظ ذلك عليه شيخه حماد بن أبى سليمان، فقد كان ينازعه النظر فى كل قضية، لا يأخذ فكرة من غير أن يعرضها على عقله، واستقلال فكره هو الذى جعله يرى ما يرى حراً غير خاضع إلا بالنص من كتاب أو سنة، أو فتوى صحابى، أما التابعى فله أن ينظر فى قوله، يخطئه ويصوبه، لأن

---

(١) تاريخ بغداد جـ ١٣ ص ٣٥٢ (٢) الخيرات الحسان ص ٤٠

(٣) المناقب للمكى جـ ٢ ص ٢٦٨.

رأيه ليس واجب التقليد، ولا من الورع تقليده، ولقد كان يعيش فى وسط شعبى، وهو الكوفة، والتقى بأئمة الشيعة فى عصره، كزيد بن على، ومحمد الباقر، وجعفر الصادق، وعبد الله بن حسن، واحتفظ برأيه فى كبار الصحابة، مع عظيم ميله إلى العترة النبوية السمحاء، ومحبته لهم آل البيت، واحتماله العذاب فى سبيلهم. وجاء فى الانتقاء لابن عبد البر ما نصه:

«قال سعيد بن أبى عروبة: قدمت الكوفة فحضرت مجلس أبى حنيفة، فذكر يوماً عثمان بن عفان فترحم عليه، فقلت له: وأنت يرحمك الله، فما سمعت أحداً فى هذا البلد يترحم على عثمان بن عفان غيرك»[1].

هذا هو الفكر المستقل لا يخضع للعامة، ولا يفنى فى الخاصة، ولا يؤثر فيه الحب والبغض.

(جـ) وكان عميق الفكرة، بعيد الغور فى المسائل، لا يكتفى بالبحث فى ظواهر الأمور والنصوص، ولا يقف عند ظاهر العبارة، بل يسير وراء مراميها البعيدة أو القريبة، ولا يكتفى فى الأمر يدرسه كما هو فى ظاهر وضعه بل يسير فى البحث عن علله وغاياته غير متوقف ولا وانٍ، ولعل ذلك العقل الفلسفى المتعمق هو الذى دفعه لأن يتجه أول حياته إلى علم الكلام، ليرضى تلك النهمة العقلية، ويشبع ذلك النزوع الفكرى بالبحث فى تلك الأمور، ولعل ذلك التعمق هو الذى دفعه لأن يدرس الأحاديث دراسة متعمق، يبحث عن علل ما اشتملت عليه من أحكام، مستعيناً فى ذاك بإشارات الألفاظ ومرامى العبارات، وملابسات الأحوال، والأوصاف المناسبة، حتى إذا استقامت بين يديه العلة، أطرد القياس بها، وفرض الفروض، وصور الصور، وسار فى ذلك شوطاً بعيداً.

(د) وكان حاضر البديهة، تجيئه أرسال المعانى متدافعة فى وقت الحاجة إليها، فلا تحتبس فكرته ولا يغلق عليه فى نظر، ولا يفحم فى جدال، ما دام الحق فى جانبه، وعنده من الأدلة ما يؤيده[2].

---

(١) الانتقاء لابن عبد البر ص ١٣٠

(٢) روى عن الليث بن سعد أنه قال: كنت أتمنى رؤية أبى حنيفة، حتى رأيت الناس متقصفين على شيخ، فقال رجل: يا أبا حنيفة، وسأله عن مسألة، فوالله ما أعجبنى صوابه كما أعجبنى سرعة جوابه.

وكان واسع الحيلة يعرف كيف ينفذ إلى ما يفحم خصمه من أيسر سبيل، وله فى ذلك غرائب ومدهشات معجبات، قد امتلأت بها كتب المناقب والتراجم وكتب التاريخ التى تصدت لبيان حياته، ونذكر من ذلك ثلاث مناظرات تكشف عن حسن تأتيه، ولطف مداخله، وإن لم تكن من أغرابها.

أولاها- أنه يروى أن رجلا مات وأوصى إلى أبى حنيفة وهو غائب، وارتفع إلى ابن شبرمة، فذكر ذلك له، وأقام أبو حنيفة البينة أن فلاناً مات وأوصى إليه، فقال ابن شبرمة يا أبا حنيفة أتحلف أن شهودك شهدوا بحق؟ قال: ليس علىّ يمين، كنت غائباً، قال: ضلت مقاييسك، قال أبو حنيفة: ما تقول فى أعمى شج، فشهد له شاهدان بذلك، أعلى الأعمى أن يحلف أن شهوده شهدوا بحق، وهو لم ير: فحكم بالوصية وأمضاها.

ثانيتها- أنه دخل الضحاك بن قيس الخارجى الذى خرج فى عهد الأمويين مسجد الكوفة، فقال لأبى حنيفة: تب، فقال: مم أتوب؟ قال من تجويزك الحكمين، فقال أبو حنيفة: تقتلنى أو تناظرنى؟ فقال: بل أناظرك؟ قال: فإن اختلفنا فى شىء مما تناظرنا فيه، فمن بينى وبينك؟ قال: اجعل أنت من شئت، فقال أبو حنيفة لرجل من أصحاب الضحاك: اقعد فاحكم بيننا فيما نختلف فيه إن اختلفنا، ثم قال للضحاك: أترضى بهذا بينى وبينك: قال: نعم، قال: فأنت قد جوزت التحكيم، فانقطع.

ثالثتها- أنه يروى أنه كان بالكوفة رجل يقول: عثمان بن عفان كان يهودياً، ولم يستطع العلماء إقناعه أو حمله على أن يقول غير مقالته، فأتاه أبو حنيفة، قال: أتيتك خاطباً، قال: لمن؟ قال: لابنتك، رجل شريف غنى بالمال، حافظ لكتاب الله سخى، يقوم الليل فى ركوع، كثير البكاء من خوف الله، قال: فى دون هذا مقنع يا أبا حنيفة، قال: إلا أن فيه خصلة، قال: وما هى؟ قال: يهودى، قال: سبحان الله!! تأمرنى أن أزوج ابنتى من يهود؟ قال: ألا تفعل؟ قال: لا، قال: فالنبى ﷺ زوج ابنته من يهودى! أى من عثمان رضى الله عنه الذى يزعمه الرجل كذلك، قال: أستغفر الله، إنى تائب إلى الله عز وجل؟.

والأخبار مستفيضة بسعة حيلته فى المناظرات، وحسن استخراجه للطائف القول فى أشد المواقف حرجاً وضيقاً، حتى لقد قال له أبوجعفر المنصور: أنت صاحب حيل.

وكان يسهل له سبيل الجدال قوة فراسته، وبصره بنفوس الرجال، وقدرته على فتح مغاليق قلوبهم وخفايا نفوسهم، فيأتى إليهم من قبل ما يدركون ويألفون ويسوغ الحق لهم، ويسهل قبوله عليهم.

(هـ) وكان أبو حنيفة مخلصاً فى طلب الحق، وتلك هى صفة الكمال التى رفعته ونورت قلبه، وأضاءت بصيرته بالمعرفة، فإن القلب المخلص الذى يخلو من الغرض ودرن النفس والهوى فى بحث الأمور وفهم المسائل، يقذف الله فيه بنور المعرفة فتزكو مداركه، ويستقيم فكره، وإن الاتجاه المستقيم فى طلب الحقائق ليسهل إدراك العقل لها، بخلاف العقل الذى أركسته الشهوات، فإنها تضله، وما يدرى أهو فى مهاوى شهواته، أم فى مدارك عقله.

ولقد خلص أبو حنيفة نفسه من كل شهوة، إلا الرغبة فى الإدراك الصحيح، وعلم أن هذا الفقه دين، أو فهم فى الدين لايطلبه من غلبت عليه فكرة، ولم يجعل نفسه تسير إلا وراء الحق وحده؛ وما يهدى إليه، وسواء عليه أن تكون غالباً أو مغلوباً، بل هو الغالب دائماً ما دام يصل إلى الحق، ولو كان الذى أقنعه به من خصومه فى الجدل والمناظرة.

وكان لإخلاصه لا يفرض فى رأيه أنه الحق المطلق الذى لا يشك فيه، بل كان يقول: «قولنا هذا رأى، وهو أحسن ما قدرنا عليه، فمن جاءنا بأحسن من قولنا، فهو أولى بالصواب منا[1]»

وقيل له: «يا أبا حنيفة هذا الذى تفتى به، هو الحق الذى لا شك فيه، فقال: والله لا أدرى لعله الباطل الذى لا شك فيه...» وقال زفر: كنا نختلف إلى أبى حنيفة ومعنا أبو يوسف، ومحمد بن الحسن، فكنا نكتب عنه، فقال يوما لأبى يوسف: «ويحك يعقوب لا تكتب كل ما تسمعه منى، فإنى قد أرى الرأى اليوم فأتركه غداً، وأرى الرأى غداً فأتركه بعد غد..»[2].

وكان لإخلاصه فى طلب الحق يرجع عن رأيه إن ذكر له مناظره حديثاً لم يصح عنده غيره، ولا مطعن له فيه، أو ذكرت له فتوى صحابى كذلك.

---

(١) تاريخ بغداد جـ ١٣ ص ٣٥٢

(٢) الكتاب المذكور ص ٤٠٢

يروى عن زهير بن معاوية، أنه قال: سألت أبا حنيفة عن أمان العبد، فقال: إن كان لا يقاتل فأمانه باطل، فقلت: حدثنى عاصم الأحول عن الفضيل بن يزيد الرقاشى قال: كنا نحاصر العدو، فرمى إليه بسهم فيه أمان فقالوا: قد أمنتمونا، قلنا: إنما هو عبد، فقالوا: والله ما نعرف منكم العبد من الحر، فكتبنا بذلك إلى عمر بن الخطاب، فكتب عمر أن أجيزوا أمان العبد. فسكت أبو حنيفة، ثم غبت عن الكوفة عشر سنين، ثم قدمتها، فأتيت أبا حنيفة، فسألته عن أمان العبد فأجابنى بحديث عاصم، ورجع عن قوله، فعلمت أنه متبع لما سمع... وقيل له: أتخالف النبى ﷺ؟ فقال: لعن الله من يخالف رسول الله ﷺ. به أكرمنا الله وبه استنقذنا [١].

هذا هو إخلاص أبى حنيفة لفقهه ودينه، فلم يكن من المتعصبين لآرائهم، بل دفعه الإخلاص للحق – مع سعة عقله– لأن يفتح قلبه لغير رأيه من الآراء، وإن التعصب إنما يكون ممن غلبت مشاعره على أفكاره، أو ممن ضعفت أعصابه، وضاق نطاق فكره، ولم يكن أبو حنيفة شيئاً من ذلك، بل كان القوى فى عقله، المستولى على نفسه وأعصابه، المخلص فى طلب الحق، الخائف من ربه، فقدر لنفسه الخطأ دائماً.

(و) وكان يتوج هذه الصفات كلها صفة أخرى لعلها مظهر لهذه الصفات كلها، أو هى هبة الله لبعض النفوس، تلك الصفة هى قوة الشخصية، والنفوذ والمهابة، والتأثير فى غيره، بالاستهواء والجاذبية، وقوة الروح، كان له تلاميذ كثيرون، ولم يكن يفرض عليهم رأيه، بل كان يدارسهم ويتعرف آراء الكبار منهم، ويناقشهم مناقشة النظير، لا مناقشة الكبير، وكان هو ينتهى برأى، فيصمت الجميع عنده، ويسكنون إليه، وقد يستمر بعضهم على رأيه، وفى الحالين لأبى حنيفة مكانته، وشخصيته وقد وصف مجلس أبى حنيفة مع أصحابه معاصره مسعر بن كدام، فقال: كانوا يتفرقون فى حوائجهم بعد صلاة الغداة، ثم يجتمعون إليه، فيجلس لهم، فمن سائل ومن مناظر، ويرفعون الأصوات لكثرة ما يحتج لهم، وإن رجلا يسكن الله به هذه الأصوات لعظيم الشأن فى الإسلام [٢].

٥٠– هذه جملة من صفات أبى حنيفة، بعضها فطرى، وبعضها كسبى راض نفسه

---

(١) الانتقاء لابن عبد البر ص ١٤٠، ١٤٥

(٢) المناقب للمكى جـ ٢ ص ٣٦

عليها، وأخذها على سمته، وهى مفتاح شخصيته، وهى التى جعلته ينتفع بكل غذاء روحى يصل إليه، فكانت فى نفسه كالأجهزة التى يتمثل بها الغذاء فى الأجسام الحية، وكانت بها المجاوبة بينه وبين عصره، وشيوخه وتجاربه، تتغذى من هذه العناصر، وتمدها هى بنوع جديد من الفكر والرأى، عميق النظر، بعيد الأثر في النفوس والأجيال، وبهذه الصفات استولى أبو حنيفة على المعجبين به، فدفعهم إلى الثناء عليه، وأثار حقد الحاسدين، فاندفعوا إلى الطعن فى سيرته.

شيوخه

٥١- قال أبو حنيفة: «كنت فى معدن العلم والفقه، فجالست أهله، ولزمت فقيهاً من فقهائهم».

هذه هى الجملة التى قالها أبو حنيفة فى تربيته العلمية، وفى دراساته الفقهية طالباً قبل أن يكون مفتياً، وهى بظاهر ألفاظها تدل على أن أبا حنيفة عاش فى وسط علمى، ونشأ فيه، وأنه جالس العلماء الذين كانوا فى الوسط، وأخذ منهم، وعرف مناهج بحثهم، ثم اختار من بينهم فقيهاً، وجد فيه ما يرضى نزوعه العلمى، فلزمه، واختصه بهذه الملازمة، وإن لم يهجر سواه، فهو كان يذاكر العلماء غيره أحياناً، لأن هذه الملازمة لم تقطع مجالستهم، فيجمع الرواة على أنه كان تلميذاً لحماد بن أبى سليمان الذى انتهت إليه مشيخة الفقه العراقى فى عصره، وأنه تلقي عن غيره، وروى عن كثيرين، وذاكر كثيرين وخصوصاً بعد وفاة حماد، ولما جاور بيت الله الحرام، عندما خرج مهاجراً من الكوفة، من وجه عامل الأمويين ابن هبيرة، ولذلك يذكر الذين أرخوا حياته شيوخاً كثيرين تلقى عليهم مع ذكر ملازمته لحماد.

٥٢- وقبل أن نتجه إلى ذكر هؤلاء الشيوخ، أو على التحقيق ذكر المعروفين باتجاهات فقهية خاصة منهم نلم إلمامة بثلاثة أمور:

٥٣- أولها: أن شيوخ أبى حنيفة كانوا من نحل مختلفة، وفرق متباينة، فلم يكونوا جميعاً من فقهاء الجماعة، أو لم يكونوا من أهل الرأى وحدهم، فقد كان ممن تلقى عليهم علماء فى الحديث، ومنهم من تلقوا فقه القرآن وعلمه من ترجمان القرآن عبد الله بن عباس رضى الله عنه، فقد رأينا له أنه أقام بمكة مدة تقرب من نحو ست سنين، كما يفهم من روايات بعض الكتب كما بينا، وإقامته بمكة هذه المدة وهو ذو الفكر القوى، والعقل الواعى،

لابد أن يكون قد تلقى فيها من التابعين الذين تلقوا علم ابن عباس رضى الله عنه، وفقه القرآن الكريم منه، أو من تلاميذهم.

ثم كان من الذين جالسهم بالعراق كثيرون من فرق الشيعة على اختلافهم، منهم من كانوا من الكيسانية، ومنهم الزيدية، ومنهم أئمة الإمامية، الاثنا عشرية، والإسماعيلية، ولكل أولئك أثر فى فكره وإن لم يعرف عنه أنه نزع منازع هؤلاء، إلا فى محبته للعترة النبوية، وكان مثله فى تلقيه عن العراق والآراء المختلفة، كمثل من يتغذى من عناصر مختلفة، ثم تتمثل هذه العناصر جميعاً، فيخرج منها ما يكون به قوام الحياة، وكذلك كان أبو حنيفة يأخذ من كل هذه العناصر. ثم يخرج منها بفكر جديد، ورأى قويم، ولم يكن من نوعها، وإن كان فيه خيرها.

٥٤- ثانيها: أن أبا حنيفة انتهى من هذه الدراسات المختلفة التى تلقاها، إلى أنه علم فتاوى الصحابة الذين اشتهروا بالاجتهاد، وجودة الرأى والذكاء.

جاء فى تاريخ بغداد: «دخل أبو حنيفة يوماً على المنصور، وعنده عيسى بن موسى، فقال للمنصور: هذا عالم الدنيا اليوم، فقال له: يانعمان عمَّن أخذت العلم؟ قال: عن أصحاب عمر عن عمر، وعن أصحاب على عن على، وعن أصحاب عبد الله (أى ابن مسعود) عن عبد الله،وما كان فى وقت ابن عباس على وجه الأرض أعلم منه، قال: لقد استوثقت لنفسك.

تلقى أبو حنيفة فتاوى هؤلاء الصحابة الأجلاء، وعبارته تنبئ عن أنه كان متتبعاً لفتاويهم أو على الأقل قد وصلت إليه عن التابعين الذين التقى بهم، ودرس عليهم، لأنه أخذها عن أصحابهم من غير توسط.

وهؤلاء الصحابة الذين تلقى فتاويهم من أهل المنازع العقلية، وممن أوتوا حظاً كبيراً من التفكير العقلى المستقل فى ظل الكتاب والسنة المعروفة، وبذلك تعرف أى أثر كان لهذه الفتاوى فى نفسه، إذ وجهته ذلك التوجيه العقلى فى فهم علل الأحكام، وقياس الأشياء بأشباهها، فوق مافيه هو من نزوع فلسفى، كما بينا.

٥٥- ثالثها: أن كتاب المناقب جميعاً يذكرون أنه التقى ببعض الصحابة وبعضهم يذكر أنه روى عنهم أحاديث، وأنه ارتفع بذلك إلى رتبة التابعين، ويسبق بهذا الفضل الفقهاء الذين عاصروه كسفيان الثورى والأوزاعى ومالك وغيرهم من أقرانه.

ولم يختلف الرواة فى أن أبا حنيفة التقى ببعض الصحابة الذين عمروا، وعاشوا إلى نهاية المائة الأولى أو مايقاربها، أو عاشوا شطراً من العقد التاسع منها، وذكروا أسماء كثيرين من الصحابة التقى بهم ورآهم. منهم أنس بن مالك الذى توفى سنة ٩٣ وعبد الله بن أبى أوفى المتوفى سنة٨٧ وواثلة بن الأسقع المتوفى سنة ٨٥ وأبو الطفيل عامر بن واثلة المتوفى سنة ١٠٢ بمكة، وهو آخر الصحابة موتا. وسهل بن ساعد المتوفى سنة ٨٨ وغيرهم[١].

ولقد اختلفوا فى روايته عنهم. قال بعض العلماء إنه روى عنهم وذكروا أحاديث رواها. ولكن أهل الخبرة من علماء الحديث ضعفوا سندها إليه وإن كان لبعضها قوة من طرق أخرى، ومن ذلك حديثه: «من بنى لله مسجداً ولو كمفحص قطاة، بنى الله له بيتاً فى الجنة»، وحديث «دع مايريبك إلى مالا يريبك» وحديث «إن الله يحب إغاثة اللهفان»، وحديث «طلب العلم فريضة على كل مسلم» وحديث «الدال على الخير كفاعله»، وحديث «لاتظهر الشماتة لأخيك، فيعافيه الله ويبتليك[٢]».

وكثيرون من العلماء على أن أبا حنيفة وإن التقى ببعض الصحابة لم يرو عنهم، واحتجوا بأنه عندما التقى بهم لم يكن فى سن من يتلقى العلم، ويعيه وينقله، وبأنه فى مطلع حياته قد اتجه إلى الاشتغال بالسوق وما يتصل بها، حتى صرفه إلى العلم ما أسداه إليه الشعبى من نصيحة، وبأن كل سند ينتهى إليه، وفيه أنه سمع من صحابى لا يخلو من كذاب أو ضعيف، وبأن أصحابه كأبى يوسف ومحمد وعبد الله بن المبارك، وزفر، وغيرهم لم يدونوا فيما أثر عنهم من كتب، ولم يذكروا فيما عرف لهم من أقوال، تلك الأحاديث التى تذكر مروية عن أبى حنيفة على أنها من روايته، ولو كانت هذه النسبة صحيحة لعرفوها، ولأشاعوها، وذكروها فى مآثره لأنهم كانوا معنيين بذلك[٣].

٥٠- وإنا نميل إلى ذلك الرأى، ونختاره فنقرر أن أبا حنيفة رضى الله عنه التقى ببعض الصحابة الذين امتد بهم العمر إلى عصره، ولكنه لم يرو عنهم.

---

(١) راجع المناقب للمكي ص ٢٤ من الجزء الأول، والخيرات الحسان ص ٢٢ وتبييض الصحيفة للسيوطي ص ٦.

(٢) راجع الكتب السابقة.

(٣) مأخوذة بتوضيح من الخيرات الحسان ص ٢٥.

وعلى ذلك يكون السؤال: أيعد تابعياً أم لايعد؟.

لقد اختلف العلماء في تعريف التابعي، فقال بعضهم إنه من لقى الصحابي، وإن لم يصحبه، فمجرد الرؤية على ذلك الرأى تجعل الشخص تابعياً، وأبو حنيفة على هذا الاعتبار يكون تابعياً، وبعض العلماء لا يكتفي في تعريف التابعي بمجرد الرؤية للصحابي، بل لابد أن يكون قد صحبه، وتلقى عنه، وعلى ذلك لايعد أبو حنيفة تابعياً، اللهم إلا إذا صدقنا مايقال أنه روى عن بعض الصحابة الذين ذكرناهم.

٥٧- ومهما يكن الكلام في روايته عن الصحابة فالعلماء مجمعون على أنه التقى ببعض التابعين وجالسهم ودارسهم، وروى عنهم، وتلقى فقههم، وكانت سنه تسمح باللقاء. والتلقي. والرواية.

وقد اختلفت مناهج من روى. فمنهم من اشتهر بالأثر كالشعبي، ومنهم من اشتهر بالرأى، وهم كثيرون وقد أخذ عن عكرمة حامل علم ابن عباس، ونافع حامل علم ابن عمر وعطاء بن أبي رباح فقيه مكة. ويظهر أنه اتصل به أمداً غير قصير، ولقد ذكر أنه كان يناقشه في التفسير ويتلقاه عنه، فقد جاء في الانتقاء: «عن أبي حنيفة قلت لعطاء بن أبي رباح: ماتقول في قول الله عز وجل: «وآتيناه أهله، ومثلهم معهم»[1] قال: أتاه أهله، ومثل أهله. قلت: أيجوز أن يلحق بالرجل ما ليس منه؟ فقال: وكيف يكون القول فيه عندك؟ فقلت يا أبا محمد أجور أهله، وأجوراً مثل أجورهم، فقال: هو كذلك، والله أعلم. فإن صحت هذه الرواية فإنها تدل على أمرين:

أحدهما- أن أبا حنيفة قد جالس عطاء بن أبي رباح، ودارسه، وأخذ منه، وإذا كان عطاء قد توفي سنة ١١٤ هـ، فمعنى ذلك أنه كان يرحل إلى مكة حاجاً، ويدارس العلماء فيها، وهو متتلمذ لحماد، ولم تكن ملازمته له مانعة من هذه الدراسة كما نوهنا وكما تبين.

ثانيهما- أنها تدل على أن «عطاء» كان يتعرض في دروسه بمكة لتفسير القرآن الكريم وأن مدرسة مكة ورثت علم عبد الله بن عباس، وأخص ما اشتهر به رضي الله عنه علمه بالقرآن الكريم وناسخه ومنسوخه.

---

(١) سورة الأنبياء آية ٨٤.

٥٨- والآن قد آن لنا أن نذكر بعض كلمات عن كل شيخ من شيوخه الذين اتصل بهم، وكان له لون فكرى معين، لنعرف جملة الينابيع التى استقى منها، والموارد التي تورد عليها، وبها تستبين نواحي ثقافته الفقهية.

وأبرز شيوخه هو من لزمه، وهو حماد بن سليمان الأشعرى بالولاء، لأنه كان مولى لإبراهيم بن أبى موسى الأشعرى، وهو قد نشأ بالكوفة، وتلقى فقهه على إبراهيم النخعي، وكان أعلم الناس برأيه، وقد مات سنة ١٢٠هـ ولم يتلق فقه النخعى فقط، بل تلقى مع ذلك فقه الشعبى، وهذان الاثنان قد أخذا عن شريح، وعلقمة بن قيس، ومسروق بن الأجدع، وأولئك قد تلقوا فقه الصحابيين عبد الله بن مسعود، وعلى بن أبى طالب، وقد أورثا أهل الكوفة بإقامتهما فيها فقهاً كثيراً، وهو عماد الفقه الكوفى، فبفتاويهما وفتاوى تلاميذهما الذين نهجوا نهجهما تكوّن ذلك التراث الفقهى العظيم، تلقى حماد هذا كما رأيت، فقه إبراهيم النخعى وفقه الشعبى، ولكن يظهر أنه كان الغالب عليه فقه إبراهيم، وهو فقه أهل الرأى، لأن الشعبى كان أقرب إلى فقهاء الأثر منه إلى فقهاء الرأى، ولو أنه عاش بالعراق، وكانت دراسته فيه، إذ أن طريقة فقهاء الرأى كانت مبغضة له ولم يرتضها.

ولزم أبو حنيفة حماداً ثمانى عشرة سنة كما نقلنا عنه، وأخذ فقه أهل العراق الذى كانت فيه خلاصة فقه على وعبد الله بن مسعود، وأخذ عنه بالذات الفتاوى التى كانت لإبراهيم النخعى، حتى لقد قال الدهلوى: إن المعين للفقه الحنفى هو أقوال إبراهيم النخعى، وإليك كلمته فى حجة الله البالغة: «كان أبو حنيفة رضى الله عنه ألزمهم بمذهب إبراهيم وأقرانه، لايجاوزه إلا ماشاء الله، وكان عظيم الشأن فى التخريج على مذهبه: دقيق النظر فى وجوه التخريجات، مقبلا على الفروع أتم إقبال، وإن شئت أن تعلم حقيقة ماقلنا فلخص أقوال إبراهيم وأقرانه من كتاب الآثار، وجامع عبد الرزاق، ومصنف أبى بكر بن شيبة، ثم قايسه بمذهب أبى حنيفة، تجده لايفارق تلك المحجة، إلا فى مواضع يسيرة وهو فى تلك المواضع اليسيرة أيضا لايخرج عما ذهب إليه فقهاء الكوفة»[1].

وقد يكون فى هذا القصر مبالغة، بيد أنه مما لاشك فيه أن ملازمة أبى حنيفة لحماد هذا، وكون حماد أعلم الناس بفقه إبراهيم النخعى كما يقول كل الرواة، فيه الدلالة

---

(١) حجة الله البالغة جـ١ ص ١٤٦.

الكافية على أن الينبوع الأكبر لفقه أبى حنيفة كان مما ورثه حماد هذا عن إبراهيم، وخصوصاً أن ما تثبته القراءة الدقيقة لكتب الآثار عند الحنفية يؤدى إليه.

٥٩- وقد ذكرنا أنه مع ملازمته لحماد، وتلمذته له، كان يأخذ عن غيره، ثم بعد وفاة حماد لم ينقطع عن الدرس والتحصيل، يتعلم ويعلم، شأن العلماء الصادقين الآخذين بالأثر: «لا يزال عالماً مادام يطلب العلم، فإذا ظن أنه علم فقد جهل» وقد ذكرنا أنه فى موسم الحج، وفى رحلاته إلى مكة كان يأخذ عن عطاء بن أبى رباح، ويلازمه مادام مجاورا بيت الله الحرام، وقد روى أنه حج نحو خمس وخمسين حجة، ويفهم من هذا أنه كان يحج كل عام بعد أن بلغ سن الشباب، وإن كنا لانميل إلى الجزم بهذا العدد، أو ترجيحه. وقد كان يتخذ من الحج سبيلا للتزود من العلم والحديث، والإفتاء، كما اتخذ منه زاداً للتقوى بالقيام بالمناسك والمشعر الحرام.

وعن عطاء وفى مدرسة مكة أخذ علم ابن عباس الذى ورثه عنه كما أخذ عن عكرمة مولاه الذى ورث علمه، حتى لقد قال يوم باعه ابنه على بأربعة آلاف دينار: ماخير لك بعت علم أبيك بأربعة آلاف، فاستقال المشترى فأقاله.

وأخذ علم ابن عمر وعلم عمر عن نافع مولى ابن عمر، وهكذا اجتمع له علم ابن مسعود، وعلم على، عن طريق مدرسة الكوفة، وعلم عمر وابن عباس بمن التقى من تابعيهم رضى الله عنهم أجمعين.

٦٠- نستطيع إذن أن نقول أنه تلقى فقه الجماعة الإسلامية بشتى منازعها، إن كان قد غلب تفكير أهل الرأى، بل عد شيخ أهل الرأى، ولكن أبا حنيفة لم يقتصر على الأخذ عن هؤلاء الفقهاء، بل تجاوز ذلك إلى أئمة الشيعة فأخذ عنهم ودارسهم، وله مواقف محمودة فى نصرتهم، حوسب عليها كهلا وشيخاً حتى مات رضى الله عنه شهيد الإخلاص للعترة النبوية، والتمسك بالحق والزهادة.

ولقد التقى بالأئمة زيد بن على، ومحمد الباقر، وأبى محمد عبد الله بن الحسن. وكل له قدم فى الفقه والعلم ثابتة.

فالإمام زيد بن على زين العابدين رضى الله عنه، المتوفى سنة ١٢٢، كان عالماً غزير

العلم فى شتى الفنون الإسلامية، فهو عالم بالقراءات وسائر علوم القرآن، وعالم بالفقه، وعالم فى العقائد والمقالات فيها، حتى لقد كان المعتزلة يعدونه من شيوخهم، ويروى أن أبا حنيفة تتلمذ له سنتين. حتى لقد جاء فى الروض النضير أن أبا حنيفة قال: «شاهدت زيد بن على، كما شاهدت أهله فما رأيت فى زمانه أفقه منه، ولا أعلم، ولا أسرع جواباً، ولا أبين قولا، لقد كان منقطع القرين» نحن لانشك فى لقائه، ولكن لانعتقد أنه لازمه، بل تلقى عنه فى مقابلات من غير ملازمة.

٦١- ومحمد الباقر بن زين العابدين أخو الإمام زيد رضى الله عنه، وقد توفى قبله، وهو من أئمة الشيعة الإمامية، اتفق على إمامته، الاثنا عشرية والإسماعيلية، وهما أشهر فرق الإمامية، وقد لقب بالباقر، لأنه بقر العلم، ولقد كان، مع أنه من آل البيت، لايذكر الخلفاء الثلاثة بسوء، يروى أنه ذكر بحضرته أبو بكر وعمر وعثمان من بعض أهل العراق بسوء، فغضب وقال مؤنباً: أنتم من المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم؟ قالوا: لا، قال أنتم من الذين تبوءوا الدار والإيمان؟! قالوا: لا، قال: ولستم من الذين جاءوا من بعدهم يقولون «ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان» قوموا عنى، لاقرب الله داركم، تقرون بالإسلام، ولستم من أهله[1]. وقد مات الباقر سنة ١١٤هـ.

وقد كان الباقرعلى علم غزير، ويظهر أن التقاء أبى حنيفة به كان فى أول نشأته وظهوره بالرأى، وقد كان أول لقاء له بالمدينة، وهو يزورها. فإنه يروى أنه قال له: أنت الذى حولت دين جدى وأحاديثه بالقياس؟ فقال أبو حنيفة: معاذ الله، فقال محمد: بل حولته، فقال أبو حنيفة: اجلس مكانك، كما يحق لك، حتى أجلس، كما يحق لى، فإن لك عندى حرمة كحرمة جدك ﷺ فى حياته على أصحابه، فجلس، ثم جثا أبو حنيفة بين يديه، ثم قال: إنى سائلك عن ثلاث كلمات فأجبنى: الرجل أضعف أم المرأة؟ فقال محمد: المرأة، فقال أبو حنيفة كم سهم المرأة؟ فقال: للرجل سهمان، وللمرأة سهم، فقال أبو حنيفة: هذا قول جدك، ولو حولت دين جدك لكان ينبغى فى القياس أن يكون للرجل سهم، وللمرأة سهمان لأن المرأة أضعف من الرجل. ثم قال: الصلاة أفضل أم الصوم؟ فقال الصلاة، قال هذا قول جدك، ولو حولت قول جدك لكان القياس أن المرأة إذا طهرت من الحيض أمرتها أن تقضى

(١) قد ذكر ابن البزازى أنه مات سنة ١١٧، ولكن الذى رأيته فى الكامل هو ماذكر هنا، أنه مات سنة ١١٤.

الصلاة ولاتقضى الصوم، ثم قال: البول أنجس أم النطفة، قال: البول أنجس، قال: فلو كنت حولت دين جدك بالقياس، لكنت أمرت أن يغتسل من البول، ويتوضأ من النطفة، ولكن معاذ الله أن أحول دين جدك بالقياس، فقام محمد فعانقه وقبل وجهه وأكرمه».

ذكر هذه المناظرة الموفق المكى فى مناقبه، وسياقها يدل على أنها كانت في أول لقاء، لأنه سأله سؤال من لم يعرف عنه إلا أنه اشتهر بالقياس، فلما تبين له أنه لم يعمل القياس فى موضع النص، وساق ماساق لتوضيح طريقته قبله، ويدل أيضاً على أن أبا حنيفة قد اشتهر بالرأى والجدل حول القياس، وهو مازال ملازماً حلقة حماد شيخه، فلم يكن استمراره فى حلقة حماد بمانعه من أن يشتهر، وينمي خبر علمه وطريقته، لأن حماداً توفى سنة ١٢٠، والباقر توفى سنة ١١٤، فلابد أن هذه المناظرة، وهى أول لقاء بينه وبين أبى حنيفة، كانت، وحماد لايزال حياً.

والأخبار تنبئ عن أن أبا حنيفة كانت له شهرة وهو فى درس حماد، وسياق حياته يرشح لذلك، فإن رحلاته المختلفة إلى البصرة، وكثرة حجه وملاقاته العلماء ومناقشتهم حول طريقة الرأى التى كان يذاكرها حماداً، لابد أن هذا كله كان يجعل له شهرة، وإن لم يستقل بحلقة درس قائمة بذاتها.

٦٢- وكما كان لأبى حنيفة اتصال علمي بالباقر، وكان له اتصال بابنه جعفر الصادق، وقد كان فى سن أبى حنيفة رضي الله عنهما، فقد ولدا فى سنة واحدة، ولكنه مات قبل أبى حنيفة، فقد توفى سنة ١٤٨ أى قبل أبى حنيفة بنحو سنتين، وقد قال أبو حنيفة فيه «والله مارأيت أفقه من جعفر بن محمد الصادق».

ولقد جاء فى المناقب للموفق المكى«أن أبا جعفر المنصور قال: «يا أبا حنيفة إن الناس قد فتنوا بجعفر بن محمد، فهيئ له من المسائل الشداد» فهيأ له أربعين مسألة، وإن أبا حنيفة يقول عندما دخل على أبى جعفر وهو بالحيرة: «أتيته فدخلت عليه، وجعفر بن محمد جالس عن يمينه، فلما بصرت به دخلتنى من الهيبة لجعفر بن محمد الصادق مالم يدخلنى لأبى جعفر، فسلمت عليه، وأومأ فجلست، ثم التفت إليه، فقال: يا أبا عبد الله هذا أبو حنيفة؟ فقال نعم. ثم التفت إلى، فقال: يا أبا حنيفة ألق على أبى عبد الله من مسائلك، فجعلت ألقى عليه، فيجيبنى، فيقول: أنتم تقولون كذا، وأهل المدينة يقولون كذا، ونحن نقول

كذا، فربما تابعنا وربما تابعهم، وربما خالفنا، حتى أتيت على الأربعين مسألة. ثم قال أبو حنيفة: إن أعلم الناس أعلمهم باختلاف الناس».

وهذه الرواية تنبئ عن أن أبا حنيفة أحس بمنزلة جعفر الصادق عند أول لقاء وأن جعفراً كان له رأى فى الفقه، ولاشك أن ذلك كان قبل أن يكون مابين المنصور والعلويين من عداوة.

ولقد عد العلماء جعفراً هذا من شيوخ أبى حنيفة، وإن كان فى سنه.

٦٣- وأبو محمد عبد الله بن الحسن بن الحسن. قد تتلمذ له أبو حنيفة كما جاء فى المناقب للمكي، ولابن البزازى، وغيرهما، وكان محدثاً ثقة صدوقاً روى عنه سفيان الثورى، ومالك وغيرهما، وكان معظما عند العلماء، عابداً كبير القدر، وفد علي عمرو بن عبد العزيز، فأكرمه، ووفد على السفاح فى أول عهد العباسية، فعظمه وأعطاه ألف درهم، فلما ولى المنصور عامله بعكس ذلك، وكذلك أولاده وأهله، فقد سيقوا مقيدين مغلولين عن المدينة إلى الهاشمية، فأودعوا السجن، ومات أكثرهم فيه.

وقد نوهنا إلى أن هذه المعاملة الظالمة للعلويين عامة. ولآل عبد الله بن الحسن خاصة، وهى التى حولت قلب أبى حنيفة عن العباسيين وجعلته يغمز حكم أبى جعفر من وقت لآخر بالقول الناقد الشديد لأنه كان يحب العلويين، كشأن أكثر الفارسيين، لأنه تتلمذ على كثيرين منهم كما رأيت، وكانت له بعبد الله مودة خاصة.

وقد كانت وفاة عبد الله سنة ١٤٥، وله من السن نحو ٧٥ سنة، فهو يكبر أبا حنيفة بنحو عشر سنوات، إذ قد ولد سنة ٧٠هـ.

٦٤- ولم يكن اتصال أبى حنيفة العلمي مقصوراً على رجال الجماعة، وأئمة آل البيت، بل يقول كتاب المناقب أنه أخذ عن بعض ذوى الأهواء، وذكروا بعضهم علي أنه من شيوخه، فذكروا جابر بن يزيد الجعفى من شيوخه، وهو من غلاة الشيعة، الذين أخذوا بمبدأ رجعة النبى ﷺ، وبرجعة على رضى الله عنه والأئمة، ولقد ذكر ابن البزازى فى مناقب أبى حنيفة أن يزيداً أبا هذا من أتباع عبد الله بن سبأ، ولكنى استبعد أن يكون هو كذلك، وأرجح أن يكون من الشيعة غير السبئية، لأن السبئية يقولون بأن علياً إله أو قريب من إله، وعلىّ

كفّرهم، وماكان لأبى حنيفة أن يأخذ علم الإسلام عن كفار، وإذا كان قد قال برجعة على رضى الله عنه، ووافق السبئيين فى ذلك، فقد وافق فى هذا أيضاً الكيسانية فالأقرب أن يكون منهم.

ويظهر أن أبا حنيفة قد دارسه بعض العقليات، مع اعتقاده أنه منحرف فى فهمه، قد استولى عليه هوى معين، ولذا كان يقول فيه: «جابر الجعفى أفسد نفسه بالهوى الذى أظهره، وليس عندى فى الكوفة فى بابه أكبر منه»[1]. ولم يبين أبو حنيفة أى باب من أبواب العلم كان فيه جعفر هذا مستبحراً، ولم يكن فيه أكبر منه، ولعله باب من أبواب التخريج، أو الأمور العقلية.

ولقد كان هو يذاكره، وينهى أصحابه عن مجالسته، وكأنه كان يخشى عليهم فتنة عقله. وقوة تفكيره أن يؤخذوا بها، فينحرفوا معه فى أهوائه ونحله، وكان يصفه بالكذب فقد جاء فى ميزان الاعتدال: قال أبو يحيى الحمانى: سمعت أبا حنيفة يقول: «ما رأيت فيمن رأيت أفضل من عطاء ولا أكذب من جابر الجعفى»[2].

ونرى من هذا أنه كان يتلقى العلم من كل من كانت له قوة فى ناحية من نواحيه وإن انحرف فى بعض تفكيره، يأخذ منه موضع نفعه، ويتجنب موضع ضره، يميز طيبه من خبيثه فيجنى طيبه، ويلفظ خبيثه، ويأخذ العلم من كل وعاء، ولايهمه حامل الوعاء، بل لا يهمه نفس الوعاء، فأخذ مافيه من خير، ولو كان فيه بعض الدنس، وما دام الدنس لا يمنع من استساغة العلم نفيا سليما .

والانتقاء بهذا الشكل لا يستطيعه إلا أقوياء العقول، الذين علا أفق تفكيرهم، ولم تستهوهم، فكرة معينة، تمنعهم من تعرف الخير فى غيرها .. وأبو حنيفة فى هذا كان وحيد عصره.

لقد كان العلماء فى عصره أحد رجلين: رجل يقتصر على فقه الإسلام لايعدوه، ولا يتجاوز أقطاره. وإن اتسع أفقه فى التخريج والرأى، ورجل أخذ يدرس العقائد ويتفلسف فى فهمها وتؤديه الفلسفة فى غير علم باب الدين ومراميه إلى الانحراف عن أغراضه

---

(١) المناقب المكى جـ ٢ ص ٨٨.

(٢) هامش المناقب للمكى جـ ١ ص ٤٢.

ومعانيه أحياناً، ولم يكن ثمة من يجمع بين الدراسات الفقهية المحكمة العميقة، والدراسات العقلية التى حكمها الدين، وسيرها فى طريق لا غلو فيه، ولاشطط، ولا انحراف عن المقصد الأسمى، فسلك أبو حنيفة ذلك المسلك الوسط الذى لم يسلكه سواه، وبلغ فيه الشأو والغاية، ولذلك طلب العلم من كل أبوابه، وسلك فيه كل مسالكه، واتجه إلى كل غاية، بعقل مسيطر قويم، ودين قوى متين، ونفس لوامة ناقدة فاحصة، ولقد كان يحس بأن تلاميذه لا يطيقون كل ذلك، فكان ينهاهم عن الخوض فى غير الفقه، وعن أن يتلقوا من غير الفقهاء، وقد رأيت فيما مضى، كيف نهى ولده حماداً عن الخوض فى علم الكلام، وهو فيه العالم المبرز.

دراساته الخاصة وتجاربه

٦٥- لحياة الشخص الخاصة، وما يكتنفها من أحوال وشئون، وما يتصل بها من دراسات حرة لا يعتمد فيها علي شخص، وما تعركه به التجارب، آثار فى علمه وتوجيهه، وإرهاف فكره أو إضعافه، وقد كانت حياة أبى حنيفة ودراساته وتجاربه، تتجه به نحو تكوين فقيه العراق الأول.

(أ) فهو أولا نشأ فى بيت من بيوت التجار، ثم لم ينقطع طوال حياته عن التجارة، وإن كان قد أناب عنه من يلازم عمله ويزاول التجارة، وبهذا كان عليما بالصفق فى الأسواق وأحوال البياعات، وبالعرف التجارى، وفى الجملة كانت تجاربه فى السوق هادية له مرشدة تجعله يتكلم فى معاملات الناس وأحكامها كلام الخبير الفاهم، ولعله من أجل ذلك جعل للعرف مكاناً فى تخريجه الفقهى، إذ لم يكن كتاب ولا سنة كما سنبين إن شاء الله تعالى. ولعل تلك الخبرة هى التى جعلته يحسن التخريج بالاستحسان وعندما يكون فى القياس منافاة للمصلحة أو العدالة أو العرف. ولقد قال محمد بن الحسن تلميذه: «كان أبو حنيفة يناظر أصحابه فى المقاييس. فينتصفون منه ويعارضونه حتى إذا قال: أستحسن لم يلحقه أحد منهم. لكثرة ما يورد فى الاستحسان من مسائل فيذعنون جميعا ويسلمون له».

وما ذاك إلا لإدراكه لدقيق المسائل، وصلتها بالناس ومعاملاتهم وأغراضهم. فإن استحسن فإنما يأخذ مادته من دراساته لأحوالهم مع دراسات أصول الشرع الشريف ومصادره.

(ب) وكان أبو حنيفة كثير الرحلة، فقد حج كما يقول الرواة نحو خمس وخمسين سنة. وهو عدد يدل على الكثرة، ولا يخلو من مبالغة. وكان فى حجه يدارس ويذاكر، ويروى، ويفتى، فهو فى مكة يلتقى بعطاء بن أبى رباح وفى أول مرة التقى به يسأله عطاء: من أين أنت؟ فيقول: من أهل الكوفة. فيقول له عطاء: من أهل القرية الذين فرقوا دينهم شيعاً؟ فيقول له: نعم. فيسأله عطاء: فمن أى الأصناف أنت؟ فيقول له: ممن لايسب السلف، ويؤمن بالقدر، ولا يكفر أحداً بذنب، فقال له عطاء: عرفت فالزم.

وهو فى حجه يذهب إلي مالك ويذاكره الفقه، ويلتقى بالأوزاعى ويذاكره، وهكذا كانت رحلاته فى الحج علمية يعرف منها مواطن الوحى، وأماكن الرسالة، ومشاهد الرسول، وبذلك يحيط خبراً بمعانى الآثار ودقائق الأخبار، ويكون كمن شاهد وعاين.

يعرض فى رحلاته فتاويه، ويستمع إلى نقدها، فيمحصها، ويعرف مواضع ضعفها، هذا إلى ماتفيده الرحلات نفسها من فتق للذهن، ومعرفة بالبلاد المختلفة، فيحسن التفريع فى المسائل الفقهية، ويحكم تصورها، والإلمام بأحكامها.

(جـ) وكان أبو حنيفة رجلا نظاراً أغرم بالجدل والمناظرة منذ شب فى طلب العلم، وقد كان ينتقل إلى البصرة موطن الفرق الإسلامية، ويجادل رءوسها، وينازلهم فى آرائهم، حتى لقد يروى أنه جادل نحو اثنين وعشرين فرقة، ثم جادل وهو كبير دفاعاً عن الإسلام، ولقد روى أنه جادل الدهرية مرة، فقال لهم يوجههم إلى ضرورة الإيمان بمنشئ العالم: ماتقولون فى رجل يقول لكم: إنى رأيت سفينة مشحونة، مملوءة بالأمتعة والأحمال، قد احتوشتها فى لجة البحر أمواج متلاطمة ورياح مختلفة، وهى من بينها تجرى مستوية ليس فيها ملاح يجريها ويقودها، ولا متعهد يدفعها ويسوقها. هل يجوز ذلك فى العقل؟ فقالو: لا.. هذا شئ لا يقبله العقل، ولا يجيزه الوهم، فقال أبو حنيفة رحمه الله: فياسبحان الله، إذا لم يجز فى العقل وجود سفينة مستوية من غير متعهد ولا مجر، فكيف يجوز قيام هذه الدنيا على اختلاف أحوالها، وتغير أمورها وأعمالها، وسعة أطرافها وتباين أكنافها من غير صانع وحافظ ومحدث لها».

ومجادلته فى العقائد أرهفت تفكيره، وعمقت مداركه، ثم كانت مناظراته في الفقه في كل مكان فى رحلاته، ففى مكة والمدينة، وسائر ربوع الحجاز كانت تعقد المناظرات، وتقام

سوق الفقه، كل يدلى بنظره وحجته، فكان بهذا يطلع على أحاديث لم يكن يعرفها من قبل، وأوجه للقياس عساه لم يكن قد تنبه إليها، وفتاوى للصحابة لم يكن قد اطلع عليها، وقد رأيت فيما أسلفنا من قول أنه كان يفتي بعدم جواز الأمان من العبد، حتى نبهه مناظره إلى أمر عمر رضى الله عنه بجواز أمانه، فأفتى بالجواز، ورجع عن رأيه.

(د) وطريقة أبى حنيفة فى درسه تشبه أن يكون دراسة له لا إلقاء للدروس على تلاميذ. فالمسألة من المسائل تعرض له، فيلقيها على تلاميذه، ويتجادل معهم فى حكمها، وكل يدلى برأيه، وقد ينتصفون منه فى المقاييس، كما روى عن الإمام محمد، ويعارضونه فى اجتهاده، وقد يتصايحون، حتى يعلو ضجيجهم كما نقلنا فيما مضى عن مسعر بن كدام، وبعد أن يقلبوا النظر من كل نواحيه يدلى هو بالرأى الذى تنتجه هذه الدراسة، ويكون صفوها، فيقر الجميع به، ويرضونه،والدراسة على هذا النحو هى تثقيف للمعلم والمتعلم معاً، وفائدتها للمعلم لا تقل عن فائدتها للتلميذ، وإن استمرار أبى حنيفة على ذلك النحو من الدرس جعله طالباً للعلم إلى أن مات، فكان علمه فى نمو متواصل وفكره فى تقدم مستمر.

وكان إذا عرض له الحديث تعرف أوجه العلة للأحكام التى يشتمل عليها وناقشهم ثم يفرع عن المسائل مايراه متفقاً مع الأصل فى العلة. ويعد ذلك هو الفقه، حتى كان يقول: «مثل من يطلب الحديث ولا يتفقه، مثل الصيدلانى يجمع الأدوية ولا يدرى لأى داء هى، حتى يجئ الطبيب، وهكذا طالب الحديث لايعرف وجه حديثه، حتى يجئ الفقيه».

وترى من هذا أنه كان يجعل من تلاميذه مناظرين، لا متلقين متوقفين حتى يقول، وكان يتعهدهم بثلاثة أمور:

(أحدها) أن يواسيهم بماله، ويعينهم على نوائب الدهر، حتى إنه كان يزوج من يكون في حاجة إلى الزواج، وليس عنده مئونته، ويرسل إلى كل تلميذ قدر حاجته، ولقد قال شريك فيه: كان يغنى من علمه وينفق عليه وعلى عياله، فإذا تعلم قال: لقد وصلت إلى الغنى الأكبر بمعرفة الحلال والحرام[1].

(ثانيها) أنه يتوجه إلى نفوسهم، فيتعهدها بالرعاية، فإذا وجد في أحدهم إحساساً بالعلم يمازجه غرور أزال عنه درن الغرور ببعض الاختبارات، يثبت بها أنه ما زال في حاجة إلى فضل من المعرفة يأخذها عن غيره.

---

(١) الخيرات الحسان ص ٥١ – ٤٢

يروى أن أبا يوسف تلميذه وصاحبه قد أحس من نفسه بأنه قد آن له أن يعقد مجلساً يستقل فيه بالدرس، فقال أبو حنيفة لبعض من عنده: اذهب إلى مجلس يعقوب (أبى يوسف) وقل له: ما تقول فى قصار دفع إليه رجل ثوبا ليقصره بدرهمين، ثم طلب ثوبه، فأنكره القصار، ثم عاد، وطلبه فدفعه له مقصوراً، فله أجرة. فإن قال: نعم، فقل له: أخطأت، وإن قال: لا، فقل له أخطأت، فصار الرجل إليه، فسأله فقال: نعم له أجرة. فقال أخطأت، فنظر ساعة، ثم قال: لا، فقال: أخطأت فقام من ساعته لأبى حنيفة فقال له: ماجاء بك إلا مسألة القصار، قال: أجل علمني: قال: إن كان قصره بعدما غصبه فلا أجرة له، لأنه إنما قصره لنفسه، وإن كان قبل غصبه، فله الأجرة، لأنه قصره لصاحبه.

ولعل ذلك كان أمراً ضرورياً للمسلك الذى كان يسلكه فى حلقة درسه، فإن رفعه تلاميذه إلى مرتبته يجادلهم، وينتصفون منه، قد يدفع بعضهم إلى الغرور فيحتاج من يكون موشكاً أن يدلى نفسه بغرورها إلى من يرشده إلى مواطن نقصه، وحاجته إلى التكمل، وينبهه إلى أنه لم يؤت من العلم إلا قليلا.

(ثالثها) أنه كان يتعهدهم بالنصيحة وخصوصاً لمن كان منهم على أهبة افتراق أو من كان يتوقع له شأناً من الشأن، وارجع إلى المناقب للمكى وابن البزازى تجد فيهما الشئ الكثير من الوصايا المحكمة الرائعة كوصيته ليوسف بن خالد السمتى. ووصيته لنوح بن أبى مريم الجامع، ووصيته لأبى يوسف رضى الله عنه، وغيرها.

وفى الجملة لقد جعل أبو حنيفة من تلاميذه نظراء وأصدقاء، وأعطاهم كل نفسه، حتى لقد كان يقول لهم: «أنتم مسار قلبى وجلاء حزنى».

عصر أبى حنيفة

٦٦- ولد أبو حنيفة سنة ٨٠ أى فى خلافة عبد الملك بن مروان الأموى، وعاش إلى سنة ١٥٠، وأدرك عهد العباسيين، فهو أدرك العهد الأموى فى عنفوانه وقوته، ثم فى تحدره وتهاويه، وأدرك الدولة العباسية فى نشأتها قوية ظافرة ناهضة عنيفة مسيطرة.

والقارئ يجد أنه أدرك من العصر الأموى أكثر مما أدرك من العصر العباسى، فقد عاش فى العصر الأموى اثنتين وخمسين سنة، وهى السن التى تربى فيها، وبلغ أوجه العلمى، ونضجه الفكرى الكامل، ولم يدرك من العصر العباسى إلا ثمانى عشرة سنة، وفى

هذه السن يغلب على الشخص ألا يأخذ من الجديد. إذ استقامت عاداته الفكرية ومناهجه العلمية وصار ينتج الكثير ولا يأخذ إلا القليل، ولا يصح أن نقول: لا يأخذ مطلقاً، لأن العقل البشرى طلعة يتطلع إلى علم مالم يعلم، وتعرف مايجهل دائماً، وخصوصاً عقول العلماء المخلصين فإنهم يطلبون المزيد دائما، وإن كانوا فى كهولتهم يعطون الكثير، ويأخذون القليل، ويؤثرون أكثر مما يتأثرون.

وعلى ذلك يجب أن نتصور أن ما أخذه أبو حنيفة من عصره كان أكثره من الأموى، وأقله من العباسى.

٦٧- وفى الحق أن الفرقة بين آخر العصر الأموى وصدر العصر العباسى وهو الذى عاش فيه أبو حنيفة، ليست كبيرة من ناحية الروح العلمى، وخصوصا الجانب الدينى منه، وذلك لأن الدور الذى كان فى العصر العباسى إنما هو نمو لما كان فى آخر العصر الأموى، وهو نتائج، مقدماتها كانت قبله وجزء من الطريق الذى كان ابتداؤه هنالك، فمثل العصور من ناحية روحها العلمى والاجتماعى كمثل الأنهار المتصلة تسير المياه فيها متدافعة متلاحقة لاتختلف كثيراً فى ألوانها وطعمها إلا بمقدار قليل تأخذه من مجراها، وليس لنزعة الدولة ولونها السياسى أثر إلا بمقدار التنمية أو التعويق، أو التوجيه، والأصل ثابت يسير ببطء أو بسرعة على حسب ماتقدمه الدولة من معونة أو تثبيط، وهو فى سرعته وبطئه واصل إلى الغاية.

وإن الروح العلمى والاجتماعى الذى سيطر فى الدولة الأموية كان من عمل الجماعة لا من أعمال الدولة، فالعلم قامت به تلك الجماعة الكريمة التى ورثت علم الصحابة، ثم احتضنته فازهر، وأتى بأينع الثمرات.

وكان بجوارها هؤلاء الذين ورثوا حضارات الأمم -التى غلبها المسلمون- وعلومها، فكانوا يزودون العربية ببعض علم هذه الأمم، إما فيما يدلون به من آراء، أو أرسال الفكر التى يترجمونها من اللسان الفارسى وغيره، وقد ابتدأت الترجمة فى العصر الأموى، وحسبك أن تعلم أن صاحب كليلة ودمنة، والأدب الصغير والأدب الكبير، عاشوا أكثر حياتهم فى العصر الأموى، فإذا وجدنا العلم الدينى ينمو فى العصر العباسى، والترجمة تذيع وتنتشر وتكثر وتمده بالعون، فإنما ذلك من زيادة المقدار، وحسن التوجيه، وتنوعه، لا من الإنشاء والابتداء.

٦٨- وإذا كان أبو حنيفة عاش في العصرين كما علمت، وجب علينا أن نشير إشارة موجزة إلى الحياة السياسية فى العصر الأموى والعباسى، ثم الحياة الاجتماعية والعلمية وامتدادها فى صدر العصر العباسى الأول، ثم المسائل التى كانت تشغل الفكر الإسلامى، مما يتصل بالعقيدة، أو السياسة، أو الفقه.

٦٩- ولنبدأ بالناحية السياسية، وهنا نجد الظاهرة الأولى فى قيام الدولة الأموية، فإنها قامت بعد سلطان الخلفاء الأربعة، وقد كان الخليفة يُختار من بين الممتازين المسلمين، بترشيح من الخليفة الذى يسبقه، كما كان الأمر فى خلافة عمر، أو من غير ترشيح كما كان الأمر فى خلافة أبى بكر وعلى، أو بأمر وسط بينهما كما كان الأمر فى اختيار عثمان رضى الله عنه، فلما جاءت الدولة الأموية صارت الخلافة ملكاً عضوضاً، وإذا كان مؤسس هذه الدولة قد ارتضته طائفة كبيرة من المسلمين، خليفة، فبقية من حملوا ذلك الاسم من بعده لم يكن من حقهم أن يحسبوا أنهم ولوا أمر المسلمين باختيار حر من جماهير المسلمين، ولذلك كانت الاضطرابات، والانتقاضات تتخلل عصور الدولة الأموية، فإن سكتت ففى الظاهر، والقلوب تغلى بنيران الحقد، ولم يكن كثيرون منهم تمنعهم حريجة دينية من إنزال الأذى ببعض من لهم مكانة بين المسلمين، فيزيد بن معاوية ينتقض عليه أبناء الأنصار، فيبيح مدينة رسول الله ﷺ للجند يعيثون فيها فساداً من غير رادع من دين، ولا مراعاة لحرمة، ويرفض بيعته الحسين بن على سبط رسول الله ﷺ، لأنها تخالف أصول الحكم فى الإسلام، ويخرج عليه حاملا سيفه، فيقتله أعوان يزيد قتلة فاجرة، ويذهب دمه عبيطاً من غير أن يرعى حرمة قرابة أو دين، وتؤخذ أخواته، بنات على من فاطمة سبايا أو شبه سبايا إلى يزيد، ثم يتوالى فى آخر الدولة الأموية خروج العلويين الفاطميين، ويتوالى القتل الفاجر فيهم، فيقتل زيد بن على ويقتل يحيى ابنه، ويقتل عبد الله بن يحيى، ولم يكن ذلك فقط ما تحدى به الأمويون النفوس المحبة لآل البيت، بل كان لعن على بن أبى طالب أمراً لازماً على المنابر، كأنه سنة متبعة، وهى بدعة آثمة ابتدعها معاوية بن أبى سفيان، واستنكرها عليه المسلمون، حتى لقد أرسلت إليه أم المؤمنين زوج رسول الله ﷺ، أم سلمة كتاباً تقول فيه: «إنكم تلعنون الله ورسوله على منابركم وذلك أنكم تلعنون على بن أبى طالب، ومن أحبه، وأشهد أن الله أحبه ورسوله» واستمر لعن على، على المنابر. حتى أبطله عادل الأمويين عمر ابن عبد العزيز.

٧٠- ولقد كان فى الأمويين نزعة عربية شديدة، وقد أحيوا فيها شيئاً كثيرا من تراث العرب قبل الإسلام، وهذا التراث قد يكون فيه المحمود الذى لايذم، ولكنهم غلو غلواً شديداً وصلوا به إلى درجة التعصب على غير العرب، وهضم حقوقهم، وهم فى الشرع سواء مع سائر المسلمين، فإن الناس جميعاً سواء فى الإسلام، لافضل لعربى على أعجمى إلا بالتقوى، ولكن أوقع الأمويون بالموالى ظلماً شديداً، حتى لقد حرموهم حقوقهم فى غنائم الجيش إذا غزوا، وخالفوا بذلك شرعة الله التى شرعها فى الغنائم، ولذلك أسهم الموالى فى الانتقاض على الأمويين، ولم يقروا لهم بحكم طائعين.

فكانت البلاد الإسلامية بسبب ماتزل تموج بالفتن، وتموج بالشر، إن سكنت فى الظاهر فسكون النار المتأججة تحت الرماد، فلقد أتى حين من الدهر لم تقم فتن، ولكن كان التدبير الخفى، والمؤامرة المستترة، للانتقاض بشكل أحكم، وليذهبوا بهذه الدولة، فكان التدبير والدعوة للخلافة العباسية، فقد استمر يتكون فى خلايا السكون، حتى كان ماكان من قيام العباسيين، وإتيان الدولة الأموية من قواعدها .

٧١- هذا هو حكم الأمويين فى جملته، لا فى تفصيله، وفى نواحيه التى أثارت الجماهير، وقد يكون له نواحى خير تحمد وتذم، وقد رأى أبو حنيفة عندما رأت عينه الدنيا حكم الأمويين فى أقسى مظاهره، وأعنف صوره، أى حكم الحجاج بن يوسف الثقفى الطاغية الأموى، فإن الحجاج قد مات وأبو حنيفة فى نحو الخامسة عشرة، وهى سن تدرك وتفهم، وقد رأى بذلك الحكم الأموى فى أعنف أشكاله، وأقسى مظاهره، ولاشك أن لذلك أثره فى ذلك الفتى المولى، وفى تقديره لحكم هذه الدولة، ولقد كان ذلك التقدير ينمو ويكبر كلما كبر، ورأى ما يرتكبون مع عترة الرسول، حتى كان منهم له ماكان من اضطهاده بالسجن والتعذيب، ولم ينجه إلا الفرار، وأن يأوى إلى بيت الله الحرام.

فلما كانت الدولة العباسية أمن من بعد خوف، ورجا أن تكون يدها أرحم، لأن رحمها أقرب، ولأنها جاءت بعد الشدة والكوارث، ولقد بايع أبا العباس السفاح سمحاً مختاراً، وكان لسان الفقهاء الناطق، كما أسلفنا فى بيان حياته، ولكن ما إن جاء عصر أبى جعفر، وقد أخذ يدعم الدولة بدعائم فيها عنف وحزم، لا رفق فيها ولا هوادة، وسام العترة النبوية الأذى، فالقى بشيوخها فى غيابات السجن، وصارت دماء العلويين تراق فى غير حرب.. ورأى فى حكم المنصور امتداداً لحكم الأمويين، وإن تغير الاسم وتغيرت البطاقة، فكان بينهما ماذكرنا وانتهى الأمر بالأذى الذى نزل بأبى حنيفة رضى الله عنه، وقارن وفاته.

٧٢- لقد عاش أبو حنيفة بالعراق، فكان به مولده ومنشؤه ومقامه ومدرسته، ومدن العراق فى آخر العصر الأموى وصدر العصر العباسى كانت تموج بعناصر مختلفة من فرس، وروم، وهنود مع العرب، وإن المجتمع الذى يكون على هذه الشاكلة تكثر فيه الأحداث الاجتماعية، إذ تبدو فيه مظاهر مختلفة من تفاعل تلك الخصائص، ولكل حادثة حكمها من الشرع فإن الشريعة الإسلامية شريعة عامة تحكم بالإباحة والمنع فى كل الأحداث. ومن شأن دراسة هذه الأحداث أن توسع عقل الفقيه، وتفتق ذهنه إلى استخراج المسائل، وتوسع فيه ناحية الفرض والتصور، ووضع مقاييس، لها بعض العموم لمجموع الفروع المتباينة.

٧٣- ثم العراق مع هذه الميزة الاجتماعية التى امتاز بها، له ميزة أخرى فكرية، فقد كان موطن الفرق المختلفة، والنحل المتباينة، ففى ربوعه كان الشيعة معتدلوهم وغلاتهم. وفيه كان المعتزلة، وفيه كان الجهمية، والقدرية، والمرجئة، وغيرهم، ففيه بهذا حركة فكرية، ويظهر أنه من قديم الزمان كان محلا للنزعات العقلية المتضاربة، ولقد قال ابن أبى الحديد فى شرح نهج البلاغة فى صدد بيان السبب فى منشأ الفرق الغالية من الشيعة فى العراق مانصه: «ومما ينقدح لى فى الفرق بين هؤلاء القوم (الروافض) وبين الذين عاصروا رسول الله ﷺ أن هؤلاء من العراق، وساكنى الكوفة، وطينة العراق مازالت تنبت أرباب الأهواء، وأصحاب النحل العجيبة، والمذاهب البديعة، وأهل هذا الإقليم أهل بصر وتدقيق ونظر وبحث عن الآراء والعقائد، وشبه معترضة المذاهب، وقد كان منهم فى أيام الأكاسرة مثل مانى، وديصان، ومزدك، وغيرهم، وليست طينة الحجاز هذه الطينة، ولا أذهان أهل الحجاز هذه الأذهان».

وترى من هذا أن العراق كان مزدحم الآراء فى المعتقدات فى الإسلام وفى القديم، ولذلك لأنه كان يسكنه منذ القدم عدة طوائف من نحل مختلفة، والمذاهب التى نشأت به فى القديم يبدو فيها اختلاط العقائد المتضاربة، فالديصانية والمانوية ليست إلا مزجاً المجوس بالمبادئ النصرانية، وهكذا ترى فيه كثيراً مما ظهر من النحل المختلفة، ومن استنباط، وعقيدة من عقيدتين أو عدة عقائد.

٧٤- هذا هو العراق الذى عاش فيه أبو حنيفة، ولقد كان فى العصر الأموى وصدر العصر العباسى، مستراداً لأفكار ومذاهب تدس بين المسلمين فى الخفاء فتفسد عقيدتهم،

أو لتحيرهم فى أمور دينهم، وتلبس عليهم حقه السائغ القويم بأمور يصعب على العقل ازدرادها، أو لا يعرف العقل البشرى حقيقة كنهها، مثل البحث فى القضاء والقدر، وإرادة الإنسان، أهى حرة فيكون التكليف معقولا، والجزاء مقبولا، أم أن الإنسان ليس له إرادة حرة فيبحث عن حكمة التكليف وداعيته وغايته[1]، وكانت هذه المجادلات تثار بين المسلمين بتدبير خفى، وترتيب محكم ليضطربوا فى فهم دينهم، وليجد خصوم الإسلام منفذاً ينالون منه، وليستطيعوا أن يقيموا الحاجزات بين دينهم وتأثير الإسلام فى المعتنقين له.

---

(١) الكلام فى مسألة القدر وحرية الإرادة الإنسانية قديم، وظهر فى العصور الإسلامية الأولى، ولكنه لم يكن قوياً فى عصر الراشدين، ولم يكن يثير جدلا بينهم، ويروى أن عمر رضى الله عنه أتى بسارق، فقال: لم سرقت، فقال: قضى الله على، فأمر به فقطعت يده وضرب أسواطاً، فقيل له فى ذلك، فقال القطع للسرقة، والجلد لما كذب على الله.

وقد زعم بعض الذين اشتركوا فى قتل عثمان أنهم ما قتلوه إنما قتله الله، وحين حصبوه قال بعضهم له: الله هو الذى يرميك، فقال عثمان رضى الله عنه، كذبتم لو رمانى الله ما أخطأنى.

ولما جاء عهد على رضى الله عنه وكثرت المناقشات حول الخلافة، ثم حول مرتكب الذنب، كانت المناقشة فى أمر القدر، جاء فى شرح نهج البلاغة لابن أبى الحديد: «قام شيخ إلى على رضى الله عنه فقال: أخبرنا عن مسيرنا إلى الشام، أكان بقضاء الله وقدره؟ فقال على «والذى فلق الحبة وبرأ النسمة ماوطئنا موطئا، ولاهبطنا واديا إلا بقضاء الله وقدره، فقال الشيخ، فعند الله أحتسب عنائى، ما أرى لى من الأجر شيئاً، فقال: أيها الشيخ، لقد عظم الله أجركم فى مسيركم، وأنتم سائرون، وفى منصرفكم وأنتم منصرفون، ولم تكونوا فى شئ من حالاتكم مكرهين، ولا مضطرين، فقال الشيخ: وكيف والقضاء والقدر ساقانا، فقال: ويحك لعلك ظننت قضاء لازماً وقدراً حتما، لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب، والوعد والوعيد والأمر والنهى، ولم تأت لائمة من الله لمذنب، ولا محمدة لمحسن، ولم يكن المحسن أولى بالمدح من المسئ والمسئ أولى بالذم من المحسن، تلك مقالة عباد الأوثان، وجنود الشيطان، وشهود الزور أهل العمى عن الصواب، وهم قدرية هذه الأمة ومجوسها. إن الله أمر تخييراً ونهى تحذيراً، وكلف تيسيراً، ولم يعص مغلوبا ولم يطع كارها، ولم يرسل الرسل إلى خلقه عبثاً، ولم يخلق السماوات والأرض ومابينهما باطلاً: «ذلك ظن الذين كفروا، فويل للذين كفروا من النار» فقال الشيخ، فما القضاء والقدر اللذان ماسرنا إلا بهما، فقال: هو الأمر من الله والحكم، ثم تلا قوله سبحانه: «وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه» فنهض الشيخ مسروراً، وهو يقول:

أنت الإمام الذى نرجو بطاعته ... يوم النشور من الرحمن رضوانا

أوضحت من ديننا ماكان ملتبساً ... جزاك ربك عنا فيه إحساناً

ولقد كان ذلك الدس الخفى لتشكيك المسلمين، وتفريق آرائهم وإثارة المنازعات الفكرية بينهم، له مظاهره الواقعة التى لا يشك فى دلالتها، على أن أفكاراً غريبة عن الإسلام والمسلمين تذاع بينهم لتثير جدلهم، ووجدنا فى كتاب العصر العباسى من يشير إلى تلك الأيدى الخفية، فوجدنا الجاحظ فى بعض رسائله يحصى بعض مايذكره النصارى فيما بينهم ليثيروا بين المسلمين أفكاراً يجدون فيها حماية للمسيحية.

ولقد وجدنا فى تاريخ بعض المسيحيين، وهو يوحنا الدمشقى الذى كان فى خدمة الأمويين إلى عهد هشام بن عبد الملك مايدل على أنه كان يعلّم المسيحيين ما يجادلون به المسلمين فى شأن دينهم، وقد جاء فى تراث الإسلام أنه كان يقول: «إذا سألك العربى، ماتقول فى المسيح؟ فقل إنه كلمة الله. ثم ليسأل النصرانى المسلم: بم سمى المسيح فى القرآن، وليرفض أن يتكلم بشئ، حتى يجيب المسلم، فإنه سيضطر إلى أن يقول "إنما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله، وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه»[1] فإذا أجاب بذلك فاسأله عن كلمة الله وروحه: مخلوقة أو غير مخلوقة؟ فإن قال مخلوقة فليرد عليه بأن الله كان، ولم تكن له كلمة ولاروح، فإن قلت ذلك، فسيفحم العربى، لأن من يرى هذا الرأى زنديق فى نظر المسلمين».

وترى من هذا أنه يبين مواضع الحجة فى نظره، وكيف يفحم العربى، ثم يخرجهم إلى مسألة قدم كلام الله تعالى ليدرأ بها فى دعواه، وإن كانت لاتغنى فى الحق فتيلا، لأن إضافة الكلمة إلى الله، وكون الروح من الله لايدلان على قدمهما؛ لأن الكلمة التى يخلقها الله سبحانه ليست قديمة وكذلك الروح الذى يخلقه، وسمى عيسى بكلمة الله، لأنه نشأ بمجرد كلمة الله كن فكان، ومن غير توسيط أب، وكذلك سمى روحاً، لأن المادة الأولى للحى بمقتضى السنة العامة، لم تكن طريقة إيجاده، ولأشخاص يوصفون بأظهر أحوالهم.

ثم هو يلقنهم ما يعد نقداً لمبادئ الإسلام، فيتكلم فى تعدد الزوجات، وفى الطلاق، وفى المحلل، ثم يثير بينهم أكاذيب حول النبى ﷺ، فيخترع قصة عشق النبى لزينب بنت جحش، وهكذا، ثم يذكر أن تقديس الحجر الأسود كتقديس الصليب، وهكذا.

ولايكتفى بكل ذلك بل يدفع بالمجادلين، ليجروا المسلمين إلى الخوض فى مسألة القدر

---

(١) النساء: ١٧١

وإرادة الإنسان وحرية هذه الإرادة وغيرها[1]، ويقذف بالعقل العربى فى تيه من المجادلات، ويثير بينهم طائفة من المشاكل الفكرية المعقدة، تضليلا للمسلمين، وإيقاعاً للفرقة بينهم، وإثارة للأهواء والنحل، وليتفرقوا شيعاً وأحزاباً فكرية، وكل ذلك من رجل احتضنه الملك باء، ورعى أباه.

٧٥- ولقد كان بجوار ذلك الاحتكاك الفكرى، حركة فكرية أخرى ابتدأت فى العصر الأموى، وتمت وآتت أكلها فى العصر العباسى. تلك هى حركة الاتصال بالفلسفة اليونانية، فقد ابتدأت فى عهد الأمويين، فقد قال ابن خلكان فيه: «إن خالد بن يزيد بن معاوية، كان أعلم قريش بفنون العلم وله كلام فى صنعة الكيمياء والطب، وكان بصيراً بهذين العلمين متقناً لهما، وله رسائل دالة على معرفته وبراعته، وأخذ الصنعة عن رجل من الرهبان يقال له مريانس الرومى وله فيها ثلاث رسائل تضمنت إحداها ماجرى له مع مريانس المذكور، وصورة تعلمه منه، والرموز التى أشار إليها».

ولقد نمى ذلك الاتصال باتساع حركة الترجمة التى نقلت أرسال الفكر اليونانى والفارسى والهندى فى العصر العباسى، ولقد كان لذلك أثره فى الفكر الإسلامى، وكان تاثيره مختلف الأنواع، على حسب قوة العقل والدين عند من نال من هذه الفلسفة. فمن الناس من كانت له عقول مستقيمة، وإيمان صادق، فكانوا بقوة عقولهم وقوة إيمانهم يسيطرون على مايرد إليهم من أفكار، فتهضمها نفوسهم ويستفيدون منها نماء فى تفكيرهم ومداركهم، ورياضة فى عقولهم، ومنهم من لاتقوى نفوسهم على احتمالها، فتضطرب عقولهم عند ورودها بين قديمها وجديدها، فتكون فى فوضى فكرية لا استقرار فيها، ولذلك رأينا قوماً بعضهم شعراء، وبعضهم كتاب، وبعضهم ينتسبون للعلم، قد غرتهم تلك الأفكار فلم تقو على هضمها عقولهم فاضطربوا وصاروا حائرين.

ولقد وجد بجوار هؤلاء زنادقة كانوا يعلنون آراء مفسدة للجماعة الإسلامية، ويتناجون بأمور هادمة للإسلام، ويدبرون الأمر كيداً لأهله وتهويناً لشأنه، ومنهم من كانوا يريدون نقض الحكم الإسلامى، وإحياء الحكم الفارسى القديم، كما حدث من المقنع الخراسانى، الذى خرج على الدولة العباسية من بعد فى عهد المهدى.

---

(١) جاء هذا فى كتاب تراث الإسلام، وكتاب المخطوطات العربية للأب لويس شيخو.

٧٦- كانت الأمور السابقة كلها سبباً فى حدوث منازعات فكرية، والتحام بين آراء وعقائد متباينة مضطربة، وإذا كان أبو حنيفة رضى الله عنه، قد عاش فى هذا العصر، وفى العراق مكان ذلك التناحر الفكرى فلابد أنه خاض فيه، وقد خاض فيه خوض المسلم الفاهم لدينه، فدافع الأهواء المختلفة والنحل المتباينة، وكان له فى الكلام مع الفرق المختلفة رأى معلوم ومقام مشهود، وتكوّن من مجموع ما أثر عنه - آراء حول العقيدة.

٧٧- هذه هى المنازع الفكرية، ونوع تأثيرها فى ذلك الفقيه العظيم، ولنتجه إلى ذكر كلمة عن هذا العصر من ناحية علوم الدين.

لقد كان العلم فى صدر الإسلام، والاتجاه فيه إلى التلقى بالاستماع، ولكن عندما انصرفت طوائف من الناس للعلوم المختلفة يدرسونها، ويذكرونها، اتجه العلماء في آخر العصر الأموى إلى التدوين، وأخذت العلوم الدينية والعربية تتميز، وصار كل علم له علماء قد اختصوا به: يتفننون فيه، ويضبطون قواعده، لذلك أخذ الفقهاء والمحدثون فى تدوين الحديث والفقه فى آخر العصر الأموى. فقد كان فقهاء الحجاز يجمعون فتاوى عبد الله بن عمر والسيدة عائشة وابن عباس، ومن جاء بعدهم من كبار التابعين فى المدينة المنورة وينظرون فيها ويستنبطون منها، ويفرعون عليها، كما كان العراقيون يجمعون فتاوى عبد الله بن مسعود وقضايا على وفتاواه وقضايا شريح وغيره من قضاة الكوفة، ثم يستخرجون منها ويستنبطون، فلما جاء العصر العباسى اتسعت آفاق التدوين فى الحديث ترتيباً فقهياً.

ولم يكن مقصوراً على هؤلاء فقد كان فقهاء الشيعة يدونون آراءهم، وقد كشفت بعض الآثار فى ميلانو فوجد مخطوط منسوب للإمام زيد الذى استشهد سنة ١٣٢ كما علمت، وهو فى الفقه وهو أصل كتاب المجموع المطبوع المتداول الذى ينسب إلى ذلك الإمام، وسواء أصحت النسبة أم لم تصح فمن المؤكد أن الشيعة الزيدية فى عصر أبى حنيفة كانت لهم آراء معروفة لديه. وقد عرف فى بيان حياته أنه كان متصلا بزيد رضى الله عنه، وكان متصلا اتصالا علمياً بجعفر الصادق ومحمد الباقر. فهو كان بلا ريب على علم بفقه الزيدية وأئمة الإمامية الاثنا عشرية والإسماعيلية.

٨٧- والعصر كان عصر مناظرات وجدل. فمناظرات شديدة اللجب، قوية الأثر بين الفرق المختلفة وبين الجماعة. وبين الخوارج وغيرهم، وبين أهل الأهواء جملة، وبين المعتزلة.

والمدافعين عن الآراء الإسلامية، والعقيدة السليمة القويمة. يرحل العلماء لأجل هذه المناظرات. وقد رأيت أن أبا حنيفة قد رحل إلى البصرة نحو اثنتين وعشرين مرة لأجل مناظرة الفرق الكثيرة المختلفة. وكان بعض علماء البصرة يرحلون إلى الكوفة ليناظروا أهلها.

وكانت المناظرة الفقهية في موسم الحج وعند التقاء العلماء، فترى أبا حنيفة يتناظر مع الأوزاعي ومع مالك رضي الله عنهم في الحجاز، وكانت مجادلات الفقهاء أخصب وأعم خيراً، وأكثر إنتاجاً من مجادلات الفرق المختلفة.

ولقد وجد نوع من الجدل سببه التعصب للبلد، فعلماء البصرة يجادلون علماء من الكوفة، ويتعصب كل لبلده راجياً بنصرته فخاره، ودافعاً بالهزيمة عاره، وكان ذلك أحياناً يجري بين الممتازين المخلصين من العلماء. ولننقل لك نوعاً من هذا الصنف وإن كان خفيفاً.

فمنها ما كان في المحادثة التي كانت في أول لقاء بين يوسف بن خالد السمتي وأبي حنيفة، وها هي ذي كما في مناقب ابن البزازي:«قال هلال بن يحيي الرأي»سمعت يوسف ابن خالد السمتي يقول: كنت أختلف إلى عثمان البتي، وكان يذهب مذهب الحسن المعتزلي، وابن سيرين، فأخذت من مذاهبهم، وناظرت عليها، ثم أستأذن للخروج إلى الكوفة لتلقي مشايخها، والنظر في مذاهبهم، والاستماع، فدلوني على سليمان الأعمش، لأنه أقدمهم في الحديث، وكانت معي مسائل في الحديث، وكنت سألت عنها المحدثين، فلم أجد أحداً يعرفها، فذكرت ذلك في حلقة الأعمش فقال: إيتوني به، فمضيت إليه، فقال: لعلك تقول: أهل البصرة أعلم من أهل الكوفة، كلا، ورب البيت الحرام، ماذاك كذلك، وما أخرجت البصرة إلا قاصاً أو معبراً أو نائحا، و الله لو لم يكن بالكوفة إلا رجل ليس من عربها، ولكن من مواليها، يعلم من المسائل ما لا يعلمه الحسن، ولا ابن سيرين، ولاقتادة ولا البتي ولا غيرهم، وغضب على غضباً شديداً، حتى خفت أن يضربني بعصاه، ثم قال لبعض من حضره: اذهب به إلي مجلس النعمان، فهووالله لو رأى أصغر أصحابه لعلم أنه لوقام أهل الموقف لأوسعهم جواباً، ودخل في قلبي من الرعب ما الله تعالى به عالم، فقام الرجل، واتبعته، فلما خرج من المسجد، قال: النعمان يكون في بني حرام، فسل عنه، فإنه بهذه المسائل أعلم، ولي شغل لايمكن لي المصير إليه، فخرجت أسأل عنه قبيلة بعد قبيلة، حتى أتيت بني حرام في آخر القبائل، وقد دخل وقت العصر، فإذا بكهل قد أقبل، حسن الوجه حسن الثياب وخلفه غلام

أشبه الناس به، فلما دنا سلم، ثم صعد المئذنة، فأذن أذاناً حسناً، فتوسمت فيه أنه النعمان، ثم نزل فصلى ركعتين خفيفتين أشبه بصلاة الحسن وابن سيرين، واجتمع نفر من أصحابه، وتقدم فأقام وصلى بهم صلاة أهل البصرة فلما سلم استند إلي المحراب، وأقبل بوجهه إلى الناس، فحياهم، ثم سأل كل واحد من أصحابه عن حاله، فلما انتهى إليّ قال: كأنك غريب من أهل البصرة، وقد نهيت عن مجالستنا !؟ قلت: نعم، قال: فما اسمك؟ فأخبرته باسمى ونسبى، ثم سأل عن كنيتى، فأخبرته، فقال: أكنت من المختلفين إلى البتى؟ قلت نعم، قال: لو أدركنى لترك كثيراً من قوله، ثم قال: هات ما معك، وابدأ قبل أصحابك، فإن بك وحشة مغربة، وحق لمثلك من المتفقهة التقدم، ولكل داخل دهشة، ولكل قادم حاجة، فسألته عن المسائل التى كانت مشكلة عليّ فأجابنى، فحكيت ماجرى بينى وبين الأعمش فقال: حفظك الله يا أبا محمد، يجب أن ينوه باسم ولده.

ولئن كان الحسن وابن سيرين فاضلين، كان كل منهما يتكلم فى الآخر بما يصدق قول الأعمش، كان ابن سيرين يعرض بالحسن المعتزلى، ويقول: يأخذ الجوائز من السلطان، ويروى المحالات، ويقول بالهوى، ويقول بالقدر؛ كأنه إله الأرض يتفرد بالفعل دون ربه، فلم يزل يقول ذلك حتى قام خالد الحذاء يوماً من مجلسه؛ وقال: مهلا يا ابن سيرين، كم تقول فى هذا الرجل، قد استتبته عن القدر عام حجه فتاب، ويتوب الله على من تاب، وقال عليه الصلاة والسلام: « لاتعيروا أحداً بما كان من الكفر، فإن الإسلام يهدم ماقبله من الشرك» ثم ما أعجب ما قال خالد، وهذا محمد بن واسع بن قتادة، وثابت البنانى، ومالك بن دينار، وهشام بن حسان، وأيوب، وسعد بن عروبة وغيرهم يذكرون أن الحسن لم يتب عن القدر، حتى مات، وهذا عمرو بن عبيد، وواصل بن عطاء، وغيلان بن جرير، ويونس بن بشير يدعون الناس إلى مذهب الحسن، هلم أهل البصرة جرياً على هذا المذهب.

وكان الحسن يعرض بابن سيرين، ويقول: يتوضأ بالقربة؛ ويغتسل بالراوية صباحاً دلكا دلكا، تعذيباً لنفسه وخلافاً لسنة نبيه عليه الصلاة والسلام، يعبر الرؤيا كأنه من آل يعقوب عليه السلام، فدع عنك أيها الرجل هذا، وهلم فيما قصدت إليه، وتعلم ما لايسعك جهله، إن الأمم قبلكم ما اجتمعت ولا تجتمع أبداً، والله تعالى يقول: «**ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك، ولذلك خلقهم**»[1]، ولولا ما جرت به المقادير،

---

(١) سورة هود آية ١١٩.

واختلفت الطبائع ما اختلفت، ولكن «**كل يعمل على شاكلته فربكم أعلم بمن هو أهدى سبيلا**»[1]. ثم سكت، فقلت، ما تقول: فيما اختلفوا فيه من القدر؟ قال: أهل البصرة وأهل الكوفة اختلفوا في القدر على ما علمت، وكبر عمرو عن الطوق، وهذه مسألة قد استصعبت على الناس، فأنى يطيقونها! ! هذه مسألة مقفلة قد ضل مفتاحها، فإن وجد مفتاحها علم ما فيها، لم يفتح إلا بمخبر من الله، يأتي بما عنده، ويأتي ببينة وبرهان، وقد فات ذلك، والذي نقول قولا متوسطاً بين القولين: لاجبر ولاتفويض ولاتسلط، والله تعالى لايكلف العباد بما لايطيقون،ولا أراد منهم مالا يعلمون، ولاعاقبهم بما لم يعملوا، ولا سألهم عمالم يعملوا، ولارضي لهم بالخوض فيما ليس لهم به علم والله أعلم بما نحن فيه، والصواب الذي عنده، ونحن مجتهدون، وكل مجتهد مصيب، إلا أنه لم يكلفهم الاجتهاد فيما ليس لهم به علم، الله ولي كل نجوى، وإليه رغبة كل راغب، وفقنا الله تعالى وإياك لما يحب ويرضى[2].

٧٩ - هذه مقالة أبي حنيفةليوسف بن خالد السمتي، وقصة التقائه به، وقد نقلناها لك مع طولها، لأنها تكشف عما كان يجري من التعصب العلمي للبلاد، فأهل البصرة يتعصبون لعلمها وعلمائها، وكذلك أهل الكوفة متعصبون كذلك، ولعل ذلك يكشف بعض الأسباب في حدة الجدل بين أهل الحجاز وأهل العراق، فلم يكن السبب هو اختلاف المنهج الفكري فقط، بل كان التعصب الإقليمي مضافاً إليه، يزيده أوارا.

وهي تكشف أيضاً عن الاختلاف بين العلماء، وحدة النقد بينهم أحياناً فهذان اثنان من التابعين هما الحسن، وابن سيرين، ومكانتهما من علم هذا الدين مكانتهما، قد اختلفت مناهجهما، وتناول كل واحد منهما طريقة الآخر بالنقد المر القوي، مستهجناً إياه.

وهي تكشف عن كثرة الاختلاف في المسائل الشائكة مما يؤدي إلى أن يحرج كل شخص مخالفه، ثم تكشف أخيراً عن عظم إدراك أبي حنيفة لروح عصره ومدارك علمائه، وفهمه لنفوسهم، واتجاهات تفكيرهم، محتفظاً باستقلال فكره، محكما عقله في آرائهم، فاحصاً لها فحص الخبير المستمكن والمفكر المستدرك لايهيم بعقله في متاهات يضل فيها،ولايعمل عقله فيما لايكون في طوقه،ولايجهده فوق مدارك الفكر الإنساني،ويعد مسألة القدر من المسائل التي ضل مفتاحها.

---

(١) سورة الإسراء: ٨٤ (٢) راجع المناقب لابن البزازي جـ ١ ص ٨٥ وما يليهما.

٨٠ - هذه هى الاتجاهات الاجتماعية والفكرية فى عصر أبى حنيفة، وهذا بيان عام لها، ولقد نكتفى بهذا العموم فى بعضها، وبعضها يحتاج إلى تخصيص بذكر مجمل لها، وهى المسائل التى كانت تمس شخصيته الفكرية سواء فى ذلك ما يتعلق بمذهبه فى علم الكلام، وما يتعلق باجتهاده الفقهى الذى أذاع فكره.

ومن هذه المسائل مسألة الرأى والحديث التى كانت مثار الجدل بين فقهاء العصر، وفيها كان اختلاف مناهجهم، والثانية فتوى الصحابى والتابعى.

ثم نتكلم بإيجاز فى الفرق الدينية والسياسية، لأن أبا حنيفة خاض فيما خاضت فيه هذه الفرق، وكان له رأى فى كثير مما تصدت له.

السنة والرأى

٨١ - لقد وجد من لدن وفاة النبى ﷺ إلى عصر الشافعى جماعة من الفقهاء اشتهروا بالرأى، وجماعة اشتهروا بالرواية، فكان من فقهاء الصحابة من اشتهر بالرأى وجماعة منهم اشتهروا بالحديث وروايته، وكذلك التابعون وتابعوهم، ثم الأئمة المجتهدون أبو حنيفة، ومالك، وفقهاء الأمصار منهم من اشتهر بالرأى، ومنهم من اشتهر بالحديث، ولنبين ذلك بعض التبيين متوخين الإيجاز:

يقول الشهرستانى فى الملل والنحل: إن الحوادث والوقائع فى العبادات والتصرفات مما لا يقبل الحصر والعدد، ونعلم قطعاً أنه لم يرد فى كل حادثة نص ولايتصور ذلك أيضاً، والنصوص إذا كانت متناهية، والوقائع غير متناهية، وما لا يتناهى لايضبطه ما يتناهى، علم قطعاً أن الاجتهاد والقياس واجبا الاعتبار، حتى يكون بصدد كل حادثة اجتهاد، ومن أجل ذلك كان الصحابة بعد وفاة النبى ﷺ أمام حوادث لاتتناهى، ولاتحصر، وبين أيديهم كتاب الله، والمعروف من سنن رسول الله ﷺ، فلجئوا إلى الكتاب يعرضون عليه ماجدّ من حوداث، فإن وجدوا حكماً صريحاً حكموا به، وإن لم يجدوا فى الكتاب الحكم واضحاً اتجهوا إلى المأثور عن رسول الله ﷺ، واستثاروا ذاكرات أصحابه ليعلنوا حكم النبى ﷺ فى أمثال قضاياهم، فإن لم يكن بينهم من يحفظ حديثاً اجتهدوا آراءهم، ومثلهم فى ذلك مثل القاضى المقيد بنصوص قانون إذا لم يجد فى النص ما يحكم به فى قضية بين يديه طبق مايراه عدلا وإنصافاً.

هكذا كانوا يسيرون، يعرضون القضية على الكتاب ثم على السنة، وإلا فالرأى، ولقد جاء فى كتاب عمر لأبى موسى الأشعرى: « الفهم الفهم فيما تلجلج فى صدرك مما ليس فى كتاب ولاسنة، اعرف الأشباه والأمثال، وقس الأمور عند ذلك ».

٨٢ – أخذ الصحابة بالرأى، ولكن اختلفوا فى مقدار أخذهم، ففريق أكثر منه، وفريق أخذ به قليلا، وكان يغلب عليه التوقف إن لم يجد نصاً من كتاب أو سنة متبعة.

والحق فى أمرهم – رضى الله عنهم – أنهم كانوا يتفقون فى الاعتماد على الكتاب والسنة المعروفة إن وجدت، فإن لم يجدوا سنة معروفة عندهم اتجه المشهورون من فقهائهم إلى الرأى، ولقد كان بعضهم يتشكك فى حفظه لحديث رسول الله أو فتواه فى الأمر، فيؤثر ألا يحدث، وأن يفتى برأيه، خشية أن يقع فى الكذب على رسول الله صلوات الله وسلامه عليه، يروى أن عمران بن حصين كان يقول: « والله إن كنت لأرى أنى لو شئت الحديث عن رسول الله ﷺ يومين متتابعين؛ ولكن أبطأنى عن ذلك أن رجالا من أصحاب رسول الله ﷺ سمعوا كما سمعت، وشهدوا كما شهدت، ويتحدثون أحاديث، ما هى كما يقولون، وأخاف أن يشبه لى كما شبه لهم، وقال أبو عمرو الشيبانى: « كنت أجلس إلى ابن مسعود حولا، لايقول: قال رسول الله ﷺ، فإذا قال: قال رسول الله ﷺ استقلته رعدة، وقال هكذا، أو نحو ذا، أو قريب من ذا ». وكان عبد الله بن مسعود هذا يؤثر الفتوى برأيه ويتحمل تبعته إن كان خطأ عن أن يقع فى الكذب على رسول الله، ولقد قال بعد أن أفتى فى مسألة برأيه: « أقول هذا برأيي، فإن كان صواباً فمن الله، وإن يكن خطأ فمنى ومن الشيطان»، ولقد كان يطير فرحاً إذا وافق رأيه حديثاً نقله بعض الصحابة، كما هو المشهور فى مسألة المفوضة التى قضى لها بمهر مثلها، فشهد بعض الصحابة بأن رسول الله ﷺ قد قضى بمثل ما قضى به.

ولقد كان الفريق الثانى يأخذ على الذين يفتون بآرائهم أنهم يفتون فى دين الله بغير سلطان من كتاب أو سنة.

والحق أن الصحابة كانوا بين حرجين دينيين انبعثا من قوة وجدانهم الدينى، (أحدهما) أن يكثروا من التحديث عن رسول الله ﷺ لكى يعرفوا أحكام الأحداث التى تحدث، وذلك خشية الكذب عليه، جاء فى كتاب حجة الله البالغة للدهلوى: قال عمر رضى الله عنه حين بعث رهطاً من الأنصار إلى الكوفة، إنكم تأتون الكوفة فتأتون قوماً لهم أزيز

بالقرآن فيأتونكم فيسألونكم عن الحديث، فأقلوا الرواية، و (ثانيهما) أن يفتوا بآرائهم فيما لم يشتهر فيه أثر عن النبى ﷺ، وفى ذلك تهجم على التحليل والتحريم بآرائهم، فمنهم من اختار التحدث عن رسول الله ﷺ والوقوف عند الأثر ومنهم من اختار الرأى فيما لم يشتهر عن رسول الله ﷺ، فأفتى برأيه، فإن علم حديثا بعد ذلك رجع عن رأيه إلى الحديث، وقد روى ذلك عن كثير من الصحابة، منهم عمر رضى الله عنه.

٨٣ - جاء بعد الصحابة تلاميذهم التابعون، وفى عهدهم حدث أمران:

(أحدهما) أن المسلمين انقسموا إلى أحزاب وشيع، وكانت ريح الخلاف شديدة عنيفة هائجة، فكان بأسهم بينهم شديداً، وسهل عليهم أن يترامو بألفاظ الكفر والفسوق والعصيان، وأن يتراشقوا بنبال الموت، وأن تشتجر بينهم السيوف، لقد انقسمت الأمة إلى خوارج وشيعة، وأموية، وساكتون رضوا ببلاء الله الذى نزل، وبعدوا عن الفتنة، فلم يخوضوا فيها وكان الخوارج فرقا مختلفة: أزارقة وإباضية، ونجدات، وأسماء أخرى، والشيعة كانوا نحلا متباينة، ومنهم من شذ فى آرائه حتى خرج بها عن الإسلام إن كان قد دخل فيه، إذ منهم من كانوا دخلاء فى الإسلام أظهروا الدخول فيه، لإفساده على أهله، فلايهمهم أن يقوم عمود هذا الدين، إنما مهمتهم أن ينقضوا أساسه، لتستعيد ملتهم القديمة قوتها وسلطانها، أو على الأقل ليثأروا لها ممن أزالوا شوكتها، أو يعيش المسلمون فى ظلام الفتن الطخياء، فيطفئوا نور الله.

ولقد صاحب هذا، على أنه نتيجة له، أن قلت الحريجة الدينية عند بعض الناس، فكثر التحدث الكاذب عن رسول الله ﷺ، حتى لقد أفزع الأمر المؤمنين، وأخذوا الأهبة للقضاء على هذه الموضوعات وكشفها، ففكر عمر بن عبد العزيز فى تدوين السنة الصحيحة، ودراستها، وتحرى الصادق من بين الأحاديث المروية.

(ثانيهما) أن المدينة قد نقص سلطانها العلمى قليلا، فقد كانت فى عهد الصحابة خصوصا فى عهد عمر، الذى يعد العهد الذهبى للاجتهاد الفقهى، عش العلماء والفقهاء من الصحابة لايخرجون منها إلا وهم متصلون اتصالا علمياً بها، ويتراسلون فى المسائل التى تحدث، لأن سنة عمر كانت تقضى باحتجاز كبار الصحابة من قريش داخل ربوع الحجاز لايعدوه كبراؤهم، فلا يتجاوز الحرتين كبار المهاجرين والأنصار إلا بإذن منه، وهو عليهم

رقيب، فلما قضى عمر، وخرجوا إلى الأقاليم، صار لكل طائفة منهم مدرسة فقهية تروى عنه وتسلك طريقه، فلما جاء عصر التابعين- وهم تلاميذ أولئك الفقهاء الذين بقوا فى المدينة أو نزحوا عنها - صار لكل مصر فقهاؤه فتباعدت الأنظار بتباعد الأمصار واختلافها، إذ كل مأخوذ بعرف إقليمه، والمسائل التى ابتلى بها ذلك الإقليم، ثم هو قبل ذلك متبع طريقة الصحابى الذى نزل بذلك الإقليم، وناقل أحاديثه التى رواها، وانتشرت بينهم عنه، فظهرت بسبب ذلك ألوان مختلفة من الفكر الفقهى، وكل يتحرى فيما يفتى به أن يكون تحت ظل الدين يستمد من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة.

٨٤- وقد رأينا فى عصر الصحابة أنهم كانوا يسيرون على منهاجين: (أحدهما) يكثر فيه الرأى، وتقل الرواية، ويرجع إليها إن وجدت بعد الرأى و(ثانيهما) يغلب عليه الرواية ولايعدل عنها، ويؤثر ألا يفتى حيث لارواية عن أن يتهم على دينه برأيه، وفي عصر التابعين اتسعت الفرجة بين المنهاجين وسار كل منهما فى مدى أوسع مما سار فيه السابقون، فقد رأينا الذين يؤثرون الرواية يزيدون فى الاستمساك بطريقتهم، ويرون فيها عصمة من الفتن التى ادلهمت واشتدت، فإنهم لم يجدوا العصمة إلا فى الأخذ بالسنة، والآخرون يرون كثرة الكذب على رسول الله ﷺ، وأسباب ذلك الكذب، ثم يرون بسبب الأحداث التى تجد، ضرورة الحكم، ثم تغزوهم أفكار جديدة بالاحتكاك بالأمم التي فتح الإسلام بلادها، ثم كانت كثرة التابعين من الموالى وهم من ورثة الحاملين لتلك المدنيات القديمة، لذلك اتسعت المسافة بين الطريقين، ولم تكونا قريبتين، وقد كانت من قبل كذلك، حتى كان يعسر التمييز بينهما.

وأساس الاختلاف ليس في الاحتجاج بالسنة، بل فى أمرين: فى الأخذ بالرأى، وفى تفريع المسائل تحت سلطانه، فقد كان أهل الأثر لا يأخذون بالرأى إلا اضطراراً، كما يضطر المسلم إلى أكل لحم الخنزير، ولا يفرعون المسائل، فلا يستخرجون أحكاماً لمسائل لم تقع، بل لا يفتون إلا فيما يقع من الوقائع، ولا يعدون المسائل الواقعية إلى النظر فى أمور مفروضة، أما أهل الرأى فيكثرون من الإفتاء بالرأى ما دام لم يصح لديهم حديث فى الموضوع الذى يجتهدون فيه، ولا يكتفون فى دراستهم، باستخراج أحكام المسائل الواقعية، بل يفرضون مسائل غير واقعية، ويضعون لها أحكاماً بآرائهم، وكان أكثر أهل الحديث بالحجاز، لأنه وطن الصحابة الأول ومكان الوحى، ولأن التابعين الذين أقاموا به تخرجوا على

صحابة لم يكثروا من الرأى، ومن كان منهم تلميذاً لصحابى أكثر من الرأى اكتفى برواية آرائه، وأكثر أهل الرأى كانوا بالعراق، لأنهم تخرجوا على عبد الله بن مسعود، وهو ممن كانوا يتحرجون فى الرواية عن رسول الله ﷺ خشية أن يشبه له، ولا يتحرج فى الاجتهاد برأيه، وإن صح الحديث عنده فى الموضوع الذى اجتهد فيه رجع إلى الحديث، لأن أكثر رواة الحديث كانوا بالحجاز، ولأن بالعراق فلسفة وعلوماً، وكانت به مدارس قديمة، وأن من يتأثرون بهذه الطريقة يلائمهم الاجتهاد بالرأى، وخصوصاً أن أسباب الرواية لم تتوافر عندهم.

٨٥- اتسعت فرجة الاختلاف بين فقهاء الرأى وفقهاء الحديث فى عصر التابعين، كما رأيت، فلما جاء عصر تابعى التابعين وعصر المجتهدين أصحاب المذاهب كانت الفرجة أكثر اتساعاً، فكان الخلاف أشد فى مطلع عصر المجتهدين أصحاب المذاهب، ثم لما التقى الفريقان فيه أخذ كل يقتبس من الآخر،فأهل الحديث خرجوا عن التوقف، واضطرهم خروجهم إلى الأخذ بالرأى فى بعض الأحوال، وأهل الرأى لما رأوا السنة قد دون بعضها، والآثار قد أخذوا فى تمحيصها، أخذوا يؤيدون آراءهم بالحديث ويعدلون عنها إن صح لديهم حديث لم يكونوا على علم به عند إفتائهم بما كانوا قد ارتأوا بآرائهم.

ولنوضح ذلك بعض التوضيح، لأن هذا هو العصر الذى نما فيه الفقه، ولكنا نتوخى الإيجاز:

فى هذا العصر لم تنقطع موجة الكذب على الرسول صلوات الله وسلامه عليه، وكان اتجاه الفرق - للدفاع عن آرائها بالقول يجرى على الألسنة أو الاقلام - سبباً فى شيوع أحاديث انتحلتها الفرق انتحالا، ونشروها بين جمهور المسلمين، وقدذكر القاضى عياض بعض الكاذبين وأسباب كذبهم على رسول الله ﷺ فقال:« هم أنواع، منهم من يضع عليه ما لم يقله أصلا، إما ترفعاً واستخفافاً كالزنادقة وأشباههم، وإما حسبة بزعمهم وتديناً كجهلة المتعبدين الذين وضعوا الأحاديث فى الفضائل والرغائب، وإما إغراباً وسمعة كفسقة المحدثين، وإما تعصباً واحتجاجاً كدعاة المبتدعة ومتعصبى المذاهب، وإما اتباعاً لهوى أهل الدنيا فيما أرادوه وطلب العذر لهم فيما أتوه، وقد تعين جماعة من كل طبقة من الطبقات عند أهل الصنعة وعلم الرجال، ومنهم من لا يضع متن الحديث، ولكن ربما وضع للمتن الضعيف

إسناداً صحيحاً مشهوراً، ومنهم من يقلب الأسانيد أو يزيد فيها، أو يتعمد ذلك، إما للإغراب على غيره، وإما لرفع الجهالة عن نفسه، ومنهم من يكذب، فيدعى سماع ما لم يسمع، ولقاء من لم يلق، ويحدث بأحاديثهم الصحيحة عنهم، ومنهم من يعمد إلى كلام الصحابة وغيرهم وحكم العرب والحكماء فينسبها للنبى ﷺ[1].

كانت هذه الموجة من الكذب فى عصر الاجتهاد وإنشاء المذاهب سبباً فى أمرين:

(أحدهما) اتجاه المحدثين إلى تمحيص الرواية الصادقة واستخراجها من بين الدخيل ليتميز الخبيث من الطيب، فدرسوا رواة الأحاديث وتعرفوا على أحوالهم، وعرفوا الصادق من غير الصادق، وجعلوهم فى الصدق مراتب، ثم درسوا الأحاديث ووزنوها بالمعروف من هذا الدين بالضرورة، والأحاديث المشهورة المستفيضة التى لا يشك فى صدقها، والقرآن الكريم، فإن وجدوها متنافرة معها ردوها، ثم اتجه الأعلام من الأئمة إلى تدوين الصحيح من الأحاديث، فدون مالك موطأه، وجمع سفيان ابن عيينة، كتاب الجوامع فى السنن والآداب، وألف سفيان الثورى الجامع الكبير فى الفقه والأحاديث، وهكذا.

(ثانيهما) أن الفقهاء أهل الرأى أكثروا من الإفتاء بالرأى خشية أن يقعوا فى الكذب على رسول الله ﷺ.

٨٦- ولقد كان العراق فيه الرأى كالعصر السابق لأن الفقهاء الذين تخرجوا فيه إنما تخرجوا على التابعين وتابعى التابعين الذين اشتهروا بالرأى وأكثروا من الإفتاء به، قال الدهلوى فى كتابه (حجة الله البالغة) بعد أن ذكر أهل الحديث: «كان بإزاء هؤلاء فى عصر مالك وسفيان وبعدهم قوم لا يكرهون المسائل ولا يهابون الفتيا، ويقولون: على الفقه بناء الدين فلابد من إشاعته، ويهابون رواية أحاديث رسول الله ﷺ والرفع إليه، حتى قال الشعبى: على من دون النبى أحب إلينا، وقال إبراهيم أقول: قال عبد الله وقال علقمة أحب إلينا ،» ولم يكن عندهم من الأحاديث والآثار ما يقدرون به على استنباط الفقه من الأصول التى اختارها أهل الحديث، فلم تنشرح صدورهم للنظر فى أقوال علماء البلدان وجمعها والبحث عنها، واتهموا أنفسهم فى ذلك، وكانوا اعتقدوا فى أئمتهم أنهم فى الدرجة العليا من

---

(١) راجع كتاب تاريخ التشريع الإسلامى لأستاذنا المرحوم محمد (بك) الخضرى ص ٨٢

التحقيق، وكانت قلوبهم أميل شيء إلى أصحابهم، كما قال علقمة: هل أحد منهم أثبت من عبد الله (بن مسعود)، وقال أبو حنيفة: «إبراهيم أفقه من سالم، ولولا فضل الصحبة لقلت علقمة أفقه من ابن عمر، وكان عندهم من الفطانة والحدس وسرعة انتقال الذهن من شيء إلى شيء ما يقدرون به على تخريج جواب المسائل على أقوال أصحابهم، وكل ميسر لما خلق له، وكل حزب بما لديهم فرحون، فمهدوا الفقه على قاعدة التخريج» اهـ ملخصاً، ونرى من هذا أنه يجعل السبب فى كون أهل العراق كان فيهم الأخذ بالرأى هو اعتقادهم وجوب الفتيا وعدم هيبتهم المسائل والإجابة عنه، والتفريع فيها، واعتقادهم أن الفقه هو بناء الدين وهيبتهم التحديث عن رسول الله ﷺ وعدم أخذهم بأقوال أهل البلدان الأخرى، وتعصبهم لمشايخهم، وتخريج المسائل على أقوالهم.

٨٧- ومهما تكن الأسباب التى جعلت العراقيين يكثرون من الرأى والحجازيين والشاميين يكثرون من التحديث، فيجب أن نشير هنا إلى ما نوهنا عنه سابقاً، وهو أن أهل الرأى والحديث يتفقون فى أن الأخذ يجب أن يكون بالكتاب والسنة الصحيحة، ثم يفترقون بعد ذلك فى أن أهل الحديث يتهيبون الرواية عن رسول الله ﷺ، ولا يأخذون بالرأى إلا مضطرين إذا لم يعرفوا حديثاً، وأما أهل الرأى فيتهيبون التحديث، ولا يتهيبون الإفتاء متحملين تبعاته، ويرجعون عنه إن صح عندهم بعد الإفتاء حديث، وقد تضافرت بذلك الأخبار.

وقد ترتب على ذلك أن أهل الرأى يرفضون الأخذ بالأحاديث الضعيفة، أما أهل الحديث فقد قبلوا الأخذ بها إذا لم يقم دليل على وضعها، وكان الإمام مالك، وهو إمام أهل الحديث فى ذلك العصر مع أخذه بالرأى كثيراً، يأخذ بالمنقطع، والمرسل، والموقوف، وعمل أهل المدينة، ولايتجه إلى الرأي - فى نظر ابن القيم- إلا إذا تعذر عليه وجود شئ من ذلك[1]. فقد جاء فى كتاب أعلام الموقعين لابن القيم: وأما مالك فإنه يقدم الحديث المرسل والمنقطع والبلاغات وقول الصحابى على القياس وفى ذلك نظر[2].

---

(١) يجب أن نقرر هنا أن فقهاء الأثر كانوا يتمسكون بالأثر مع مجانبهم للرأي ومجافاتهم له إلا قليلا، ولا نعد منهم مالكا كما يقرر الشاطبى وغيره، إذ كان يرد بعض الأحاديث لمعارضتها للقرآن الكريم أو لحديث آخر، أو لأصل كلى علم من تتبع أحكام الشريعة، ولقد عقد لذلك الشاطبى فى الموافقات فصلا قيما، ذكر فيه أن السيدة عائشة وابن عباس وعمر بن الخطاب ردوا أحاديث لمخالفتها لبعض الأصول الإسلامية كقاعدة رفع الحرج، وكانت تلك المخالفة سبباً فى تكذيبها فى النسبة إلى رسول الله عندهم وذلك أن مالكا=

= اعتمد ذلك الأصل، وهو رد الحديث إذا خالف القرآن أو الأصل العام ثم قال: ألا ترى إلى قوله (أي قول مالك) في حديث غسل الإناء من ولوغ الكلب سبعاً: "جاء الحديث ولا يدرى ما حقيقته"، وكان يضعفه ويقول: يؤكل صيده فكيف يكره لعابه، وإلى هذا المعنى أيضاً يرجع قوله في حديث خيار المجلس حيث قال بعد ذكره: وليس لهذا عندنا حد معروف ولا أمر معمول به فيه، إشارة إلى أن المجلس مجهول المدة، ولو شرط أحد الخيار مدة مجهولة لبطل إجماعاً فكيف يثبت بالشرع حكم لا يجوز شرطاً بالشرع؟ فقد رجع إلى أصل إجماعي، وأيضاً فإن قاعدة الغرر والجهالة قطعية وهي تعارض هذا الحديث الظني..... ومن ذلك أن مالكا أهمل اعتبار حديث: "ومن مات وعليه صوم صام عنه وليه" وقوله عليه الصلاة والسلام أرأيت لو كان على أبيك دين... الحديث" لمنافاته للأصل القرآني الكلي المقرر نحو قوله تعالى: "ولا تزر وازرة وزر أخرى" "وأن ليس للإنسان إلا ما سعى" وأنكر مالك حديث أكفئوا القدور التي طبخت من الإبل والغنم قبل القسم (أي قسمة الغنائم في الحرب) تعويلا على أصل رفع الحرج الذي يعبر عنه بالمصالح المرسلة، فأجاز أكل الطعام قبل القسم لمن احتاج إليه. قال ابن العربي: ونهى عن صيام ست من شوال مع ثبوت الحديث فيه تعويلا على أصل سد الذرائع. ولم يعتبر في الرضاع خمساً ولا عشراً، للأصل القرآني في قوله تعالى: « وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم" وفي مذهبه من هذا كثير، فمالك كما ترى، يرد الأحاديث لمخالفتها الأصول العامة ولقد قال في تعليل ذلك الشاطبي: "لأن الأصول قاطعة وخبر الواحد ظني".

وقد نقل الشاطبي في هذا المقام اختلاف الأئمة في أخذها بخبر الواحد عند معارضته الأصول، كلاماً هذا نصه:قال ابن العربي: إذا جاء خبر الواحد معارضاً لقاعدة من قواعد الشرع هل يجوز العمل به. قال الشافعي يجوز، وتردد مالك في المسألة، قال (أي ابن العربي) ومشهور قوله والذي عليه المعول أن الحديث إذا عضدته قاعدة أخرى قال به، وإن كان وحده تركه، ثم ذكر مسألة في ولوغ الكلب قال"لأن هذا الحديث عارض أصلين عظيمين، أحدهما قول الله تعالى: «فكلوا مما أمسكن عليكم»: الثاني أن علة الطهارة هي الحياة، وهي قائمة في الكلب، وحديث العرايا إن صدمته قاعدة الربا عضدته قاعدة المعروف، وقد رد أهل العراق مقتضى حديث المصراة، وهو قول مالك لما رآه مخالفاً للأصول: فإنه قد خالف أصل الخراج بالضمان، ولأن متلف الشيء إنما يغرم مثله أو قيمته، وأما غرم جنس آخر من الطعام أو العروض فلا، وقال مالك فيه: ليس بالموطأ ولا الثابت" (راجع الموافقات الجزء الثالث ص ١٠ وما تليها طبعة الدمشقي).

والمراد بحديث العرايا ما روى عن زيد بن ثابت رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ رخص في العرايا أن تباع بخرصها كيلا، والعرايا جمع عرية وهي النخلة، وهي في الأصل هبة ما على النخلة من ثمر، ثم أطلقت على الثمر نفسه، فيجوز بيعه بمثله تمراً وتقديره يكون بالخرص والحدس وهذا البيع فيه مظنة الربا" لأنه يجوز أن يكون أحد المبيعين أكثر كيلا من الآخر فيتحقق ربا الفضل، ولكن رخص فيه النبي ﷺ لأنه دفع للحرج عن أهل البيت الذي يكون عنده فضل تمر، وليس عنده رطب جني، ولأن العرف جرى به، ولأن التسامح يجري فيه وهو في الأصل عطية وعرية.

وحديث المصراة هو ما رواه أبو هريرة أن النبي ﷺ قال: "ولا تصروا الإبل والغنم، فمن ابتاعها بعد، فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها إن شاء أمسك، وإن شاء ردها وصاعا من تمر" والتصرية حبس اللبن في الضرع أياماً حتى يجتمع ويكثر، فيظن المشتري أن درها كثير، والمصراة هي التي صنع بها ذلك، وقد رد مقتضى ذلك الحديث كثيرون من الفقهاء وضعفوه لما ذكره صاحب الموافقات آنفا.

ويستفاد من ذلك النقل أن بعض علماء الأثر كانوا يردون بعض الأحاديث ويضعفونها، إذا خالفت أصلا إسلامياً استقام عندهم، وهذا مالك مع أخذه الأحاديث المرسلة، والآثار المنقطعة، يخالف الحديث إلى قاعدة معلومة من الكتاب والسنة، وإنما يأخذون الحديث ويغلبونه على الرأي إذا لم تكن ثمة قاعدة.

(٢) أعلام الموقعين الجزء الأول ص ٢، والحديث المرسل هو الذي يذكر فيه التابعي دون الصحابي.

٨٨- هذه مثارات مختلفة كانت تثار حول الآثار فى ذلك العصر المزدحم بالأفكار، وذلك المضطرب الواسع الذى اصطخب بالآراء المتنازعة، وقد رفض قوم الاستدلال بها لشك فى نسبتها إلى النبى ﷺ، وقوم استعانوا بها فى فهم القرآن الكريم، لا فى زيادة أحكام على ما جاء به، وقد طوت لجة التاريخ هاتين الطائفتين، وبقيت الطائفتان الآخريان، الأولى استكثرت من الرأى، ولم تقبل إلا الأخبارالتي لا ضعف فيها، ولا شك فى سندها فلا تقبل الضعيف، ولو لم يقم الدليل على كذبه، والثانية استكثرت من الرواية وقللت من الرأى، وكانت الهوة بينهما واسعة قبل عصر أبى حنيفة.

٨٩- أما فى آخر عصر أبى حنيفة فقد أخذ الفريقان يتقاربان، وذلك لالتقاء الفريقين واجتماعهما للمدارسة والمذاكرة أو الجدل والمناظرة، وأكثرهم يريدون رفع منار الشريعة، ويرجون لها وقاراً، ولأنه لما وجد التدوين فى عصرهم أخذ كل فريق يقرأ علم الآخر، ولأن كثرة الحوادث، وعدم تناهيها اضطر أهل الحديث أن يخوضوا فى الرأى، وتدوين الصحاح وتمييزها، وسهولة تعرفها، واطلاع أهل الرأى على أكثر ما روى عن الصحابة عن النبى ﷺ، وتلقيهم لما رواه أهل البلدان المختلفة من أحاديث وآثار، جعل بين أيديهم طائفة كبيرة من الأحاديث، فتقاربوا بها من أهل الحديث.

فأبو يوسف من أصحاب أبى حنيفة وفقهاء الرأى، يقبل على دراسة الآثار وحفظها والاستشهاد بها على ما انتهى إليه من آراء، فإن وجد رأياً ارتآه من قبل يخالف السنة عدل عنه إلى الرأى الذى يتفق مع الحديث.

ولقد قال فيه ابن جرير الطبرى: "إنه كان يعرف بحفظ الحديث، وإنه كان يحضر المحدث، فيحفظ خمسين أو ستين حديثاً، ثم يقوم فيمليها على الناس" ومحمد الصاحب الثانى لأبى حنيفة، يطلب الحديث ويأخذه عن الثورى، ثم يلازم مالكا رضى الله عنه ثلاث سنوات، ويأخذ عنه، وهكذا ترى الشقة بين أهل الرأى وأهل الحديث قد أخذت تضيق حتى تقاربا.

فلما جاء دور الشافعى من بعد، كان هو الوسط الذى التقى فيه أهل الرأي وأهل الحديث معاً، فلم يأخذ بمسلك أهل الحديث فى قبولهم لكل الأخبار ما لم يقم دليل على كذبها، ولا بمسلك أهل الرأى فى توسيع نطاق الرأى، بل ضبط قواعده، وضيق مسالكه، وعبدها، وسهلها وجعلها سائغة، ولقد قال فيه الدهلوى فى حجة الله البالغة: "نشأ الشافعى فى أوائل ظهور المذهبين (أبى حنيفة ومالك) وترتيب أصولهما وفروعهما، فنظر فى صنيع الأوائل، فوجد فيه أموراً كبحت عنانه عن الجريان فى طريقهم".

٩٠- قد بينا بإيجاز اختلاف فقهاء الرأى وفقهاء السنة، ولكن ما الرأي الذى كان يجرى الكلام حوله، أهو القياس الفقهى الذى هو إلحاق أمر غير منصوص على حكمه بأمر آخر منصوص على حكمه لاشتراكهما فى علة الحكم؟ أم هو أعم من ذلك، إن المتتبع لمعنى كلمة الرأى فى عصر الصحابة والتابعين يجدها عامة لا تختص بالقياس وحده، بل تشمله وتشمل سواه، ثم إذا نزلنا إلى ابتداء تكوين المذاهب نجد فيها هذا العموم أيضاً، ثم إذا توسطنا فى عصر المذاهب نجد كل مذهب يختلف فى تفسير الرأي الجائز الأخذ به عن المذاهب الأخرى.

يفسر ابن القيم الرأى الذى أثر عن الصحابة والتابعين: بأنه "ما يراه القلب بعد فكر وتأمل وطلب لمعرفة وجه الصواب مما تتعارف فيه الأمارات" وإن المراجع لفتاوى الصحابة والتابعين، ومن سلك مسلكهم، يفهم من معنى الرأى ما يشمل كل ما يفتى فيه الفقيه فى أمر لا يجد فيه نصاً، ويعتمد فى فتواه على ما عرف من الدين بروحه العام، أو ما يتفق مع أحكامه فى جملتها فى نظر المفتى، أو ما يكون مشابها لأمر منصوص عليه فيها، فيلحق الشبيه بشبيهه، وعلى ذلك يكون الرأى شاملا للقياس، والاستحسان[1]، والمصالح المرسلة، والعرف".

---

(١) يعرف أبو الحسن الكرخى، وهو من فقهاء الحنفية، الاستحسان: "بأن يعدل المجتهد عن أن يحكم فى المسألة بمثل ما حكم به فى نظائرها إلى غيره لدليل أقوى يقتضى العدول عن الدليل الأول المثبت لحكم هذه النظائر"؛ ويدخل فى هذا التعريف ما يقوله بعض الفقهاء من أن الاستحسان هو القياس الخفى، وقد عرف الاستحسان فى المذهب المالكى بأنه الأخذ بمصلحة جزئية فى مقابل دليل كلى، وليس المراد مطلق مصلحة، بل المصلحة التى تجعل جانب الاستدلال بها أقوى، وبذلك يتفق هذا التعريف مع قول ابن العربى فى أحكام القرآن أن: الاستحسان هو العمل بأقوى الدليلين" وتعريف المالكية هذا- وفيه نظر- يتقارب مع تعريف الحنفية، ولقد قال الشاطبى فى الموافقات " إن مقتضى الاستحسان الرجوع إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس، فإن من استحسن لم يرجع إلى مجرد ذوقه، وتشهيه إنما يرجع إلى ما علم من قصد الشارع فى الجملة فى أمثال تلك الأشياء المعروضة كالمسائل التى يقتضى فيها القياس أمراً، إلا أن ذلك الأمر يؤدى إلى فوت مصلحة من جهة أخرى، أو جلب مفسدة لذلك".

والمصالح المرسلة هى المصالح التى يتلقاها العقل بالقبول ولا يشهد أصل من الشريعة بإلغائها واعتبارها، فما يشهد له الشارع بالإلغاء مرفوض بالاتفاق، وما يشهد له بالاعتبار يكون من الأوصاف المناسبة المقبولة فيقبل بالاتفاق، ويدخل فى باب القياس. والاستحسان والمصالح المرسلة متقاربان فى المعنى فى نظر المالكية، الا ترى أنهم يعرفونه بأنه الأخذ بمصلحة جزئية فى مقابل دليل كلى، فالاستحسان فى جملته معناه عند المالكية يتقارب مع المصالح المرسلة وبينهما فرق دقيق، ولعل النص الذى روى عن مالك بأن الاستحسان تسعة أعشار العلم، والمراد به المصالح المرسلة، ولهذا نحن نعدهما شيئين متقاربين متباعدين على النظر الخفى الذى يقبل أحدهما ويرد الآخر، أما النظر المالكى فهما متقاربان فيه، وسنبين الفرق فى موضعه إن شاء الله تعالى.

وقد كان أبو حنيفة وأصحابه يأخذون بالقياس والاستحسان والعرف، ومالك وأصحابه يأخذون بالقياس والاستحسان والمصالح المرسلة، ولقد اشتهر الأخذ بالمصالح المرسلة في ذلك المذهب، ولذلك كانت فيه مرونة وقابلية لكل ما يجد في شئون الناس في العصور المختلفة، مع أنه مذهب قد قلّل من القياس ولم يأخذ به كثيراً، كذلك الاستحسان قد اتسع له المذهب المالكي، حتى لقد قال فيه مالك: "إنه تسعة أعشار العلم" ولكن ذلك كله إذا لم يكن نص ولا فتوى صحابي ولا عمل لأهل المدينة.

جاء الشافعي فوجد ذلك الاستدلال المرسل للأحكام من غير نص يعتمد عليه، فلم يأخذ بذلك الاتجاه غير المقيد في استنباط الأحكام، ورأى أنه لا رأى في الشريعة إلا إذا كان أساسه القياس، بأن يلحق الأمر غير المنصوص على حكمه بالأمر الآخر المنصوص على حكمه، والرأى في هذه الحال حمل على النص، وليس بدعاً في الشرع. أما الاستدلال المطلق والتعليل المطلق للأحكام من غير البناء على العلة في الأمر المنصوص على حكمه، فهو البدع في الشرع، ولذلك قال: من استحسن فقد شرع، ولقد وضع للقياس ضوابطه وموازينه، ودافع عنه وأيده، حتى فاق الحنفية في تحريره وإثباته، وحتى لقد قال الرازي في ذلك: "والعجب أن أبا حنيفة كان تعويله على القياس وخصومه كانوا يذمونه بسبب كثرة القياسات، ولم ينقل عنه، ولا عن أحد من أصحابه، أنه صنف في إثبات القياس ورقة، ولا أنه ذكر في تقريره شبهة فضلا عن حجة، ولا أنه أجاب عن دلائل خصومه في إنكار القياس، بل أول من قال في هذه المسألة، وأورد فيها الدلائل هو الإمام الشافعي".

فتوى الصحابي والتابعي وما عليه أهل المدينة

٩١- وقد كانت من المسائل التي جرت حولها المناقشات، وكان أهل الحديث والرأي يميلون إلى الأخذ بها- فتاوى الصحابة- لأن الاتباع أولى من الابتداع، ولأن الصحابة هم الذين شاهدوا، فلرأيهم موضعه من الصواب أو مكانه من فهم الدين، وإنهم أئمة يقتدى بهم، ولقد تأثر بآرائهم أكثر الفقهاء، حتى لقد روى عن أبي حنيفة أنه يقول: "إذا لم أجد في كتاب الله، ولا سنة رسول الله ﷺ أخذت بقول أصحابه من شئت، وأدع قول من شئت ثم لا أخرج من قولهم إلى قول غيرهم، فإذا انتهى الأمر إلى إبراهيم والشعبي، والحسن وابن

سيرين، وسعيد بن المسيب، فلى أن أجتهد، كما اجتهدوا" وإذا كان ذلك قول أبى حنيفة إمام أهل الرأى فى آراء الصحابة وأقوالهم، فلابد أن يكون غيره أكثر تأثراً بفتاواهم، والمأثور عنهم رضوان الله تبارك وتعالى عليهم.

ولقد كثر المأثور من فتاوى الصحابة فى ذلك العصر كثرة عظيمة شغلت عقول الفقهاء واتخذوها نبراساً لهم فى اجتهادهم، فتأثروا بها فى اجتهادهم، واتبعوا مثل طريقتهم، وتأثروا بهم فاحترموا آراءهم وجعلوها معتمداً إذا لم يكن كتاب ولم يكن سنة، فإذا اجتمعوا على رأى التزم من بعدهم من المجتهدين الأخذ به، وإن قال أحدهم رأياً لم يعرف له مخالف، أخذ الأكثرون من الفقهاء به، وإن اختلفوا فيما بينهم سار الكثيرون من المجتهدين على أن يختاروا من آرائهم ما يتفق مع نزعتهم على ألا يخرجوا من دائرة هذه الآراء إلى غيرها.

سار الفقهاء فى عصر التابعين والمجتهدين على ذلك النمط، وإن لم يتخذوه أصلا قائماً بذاته، وقاعدة فقهيةمستمدة من أصول الدين وأحكامه، ولعلهم إنما كانوا يفعلون ذلك، لأنهم يرون أن الصحابة قد نزل القرآن الكريم على رسول الله ﷺ بشهودهم وعيانهم، ولابد أن يكونوا قد قبسوا جملة آرائهم عن رسول الله ﷺ، وليس لأحد اجتهاد فى أمر ينسب إلى رسول الله ﷺ أو يمت إليه بسبب، فهم لم يجعلوا آراءهم مجرد اجتهاد فقهى، بل هى أقرب إلى السنة منها إلى الاجتهاد.

ثم إن اتباعهم كان باعتبارهم المعلمين الأول الذين بشروا بالفقه الإسلامى فى الآفاق، وأنهم النجوم، التى أضاءت بنور الإسلام فى الأرض.

٩٢- جاء أبو حنيفة فى ذلك العصر، وتخرج على شيوخ الرأى وبعض أهل الأثر، فتخرج على فقهاء العصر كله، فكان طبيعياً أن يتأثر بذلك، وقد تأثر به، وقدمه على رأيه، ولقد أثر عن الشافعى من بعد، أنه كان يقول فى آرائهم "رأيهم لنا خير من رأينا لأنفسنا"[1] ولقد جاء فى أعلام الموقعين: "قال الشافعى فى الرسالة القديمة، هم فوقنا فى كل علم واجتهاد وورع وعقل وأمر استدرك به عليم، وآراؤهم لنا أحمد وأولى بنا من رأينا"[2].

---

(١) أعلام الموقعين الجزء الثانى ص ١٤٣ (٢) أعلام الموقعين الجزء الثانى ص ١٩١

وينقل ابن القيم عنه فى كتابه اختلاف مالك: "العلم طبقات: الأولى الكتاب والسنة، والثانية الإجماع فيما ليس كتاباً ولا سنة، والثالثة أن يقول الصحابى فلا يعلم له مخالف، والرابعة اختلاف الصحابة، والخامسة القياس[1]".

وهكذا، ولقد كان لرأى الصحابى مقامه فى اجتهاد أبى حنيفة كما أشرناوسنبين ذلك عند الكلام فى أصوله، وقد مهدنا له الآن.

أما مذهب التابعى فإن بعض فقهاء الحديث كانوا يؤثرونه على القياس، وقد رأينا قول أبى حنيفة إن له أن يجتهد كما اجتهدوا.

٩٣- ولننتقل إلى المسألة التى أثارها مالك واستمسك بها أشد الاستمساك رضى الله عنه، وهى مسألة عمل أهل المدينة، لقد أخذ بعملهم، لأن الناس تبع لأهل المدينة التى إليها كانت الهجرة، وبها نزل القرآن الكريم، كما جاء فى رسالة مالك إلى الليث ورد الليث عليه، وقد كانت هذه المسألة مثار جدل كبير بين فقهاء هذا العصر، ولقد ذكر ابن القيم أن أخذ مالك رضى الله عنه بعمل أهل المدينة لم يكن منه إلزاماً لغيرهم من أهل الأمصار، ولا على أنه حجة فى الدين لاتصح مخالفته بحال، بل على أنه اختيار منه، ولقد قال فى أعلام الموقعين: ومالك نفسه منع الرشيد من ذلك (حمل الناس على العمل بمذهبه) وقد عزم عليه، وقال: "قد تفرق أصحاب رسول الله ﷺ فى البلاد، وصار عند كل طائفة منهم علم ليس عند غيرهم، وهذا يدل على أن عمل أهل المدينة ليس عنده حجة لازمة لجميع الأمة، وإنما هو اختيار منه لما رأى عليه العمل، ولم يقل قط فى موطئه ولا غيره: لا يجوز العمل بغيره، بل هو يخبر إخباراً مجرداً أن هذا عمل أهل بلده، فإنه رضى الله عنه وجزاه عن الإسلام خيراً ادعى إجماع أهل المدينة فى نيف وأربعين مسألة، ثم أقوالهم ثلاثة أنواع: أحدها لا يعلم أن أهل المدينة خالفهم فيه غيرهم، الثانى ما خالف فيه أهل المدينة غيرهم، وإن لم يعلم اختلافهم فيه، والثالث ما فيه الخلاف بين أهل المدينة أنفسهم، ومالك رضى الله عنه لم يقل إن هذا إجماع الأمة الذى لا يجمل خلافه"[2] وقد جعل القسم الأول مقدماً على خبر الواحد وذلك فى الأمور النقلية، أى الأمور التى لا تكون بالاجتهاد.

---

(١) أعلام الموقعين الجزء الثالث ص ١٧٩ (٢) أعلام الموقعين الجزء الثانى ص ٢٩٧

الفرق

٩٤- التقى أبو حنيفة بآحاد من المنتمين للفرق الإسلامية، وتلقى العلم عن بعضهم، ودرس آراءهم كما يدل على ذلك ما نقلناه من قبل، كما بيّنا، فكان من الحق أن نشير بإلمامة موجزة إلى الفرق التي عاصرته، ويظن أنه عرف آراءها، وقد جادلها، وهي:

١- الشيعة

٩٥- الشيعة أقدم الفرق الإسلامية، وقد ظهروا بمذهبهم السياسي في آخر عصر عثمان رضي الله عنه، ونما وترعرع في عهد علي رضي الله عنه، إذ كان كلما اختلط رضي الله عنه بالناس ازدادوا إعجاباً بمواهبه وقوة دينه وعلمه، فاستغل الدعاة ذلك الإعجاب، وأخذوا ينشرون نحلتهم بين الناس، ولما جاء العصر الأموي ووقعت المظالم على العلويين، واشتد نزول أذى الأمويين بهم، ثارت دفائن المحبة لهم والشفقة عليهم، ورأى الناس في علي وأولاده شهداء هذا الظلم، فاتسع نطاق المذهب الشيعي، وكثر أنصاره.

وقوام هذا المذهب:

١- "إن الإمامة ليست من مصالح العامة التي تفوض إلى نظر الأمة، ويتعين القائم بها بتعيينهم، بل هي ركن الدين، وقاعدة الإسلام، ولا يجوز لنبي إغفالها، وتفويضها إلى الأمة، بل يجب عليه تعيين الإمام لهم، ويكون معصوماً عن الكبائر والصغائر[1].

٩٦- وإن علي بن أبي طالب كان هو الخليفة المختار من النبي ﷺ، وأنه أفضل الصحابة رضوان الله تبارك وتعالى عليهم، ويظهر أن الشيعة ليسوا وحدهم الذين كانوا يرون تفضيل علي رضي الله عنه على سائر الصحابة، بل إن بعض السابقين من الصحابة كان يرى ذلك، ومنهم عمار بن ياسر، والمقداد بن الأسود، وأبو ذر الغفاري، وسلمان الفارسي، وجابر بن عبد الله، وأبي بن كعب، وحذيفة، وبريدة، وأبو أيوب، وسهل بن حنيف، وعثمان بن حنيف، وأبو الهيثم، وخزيمة بن ثابت، وأبو الطفيل عامر بن واثلة، والعباس بن عبد المطلب وبنوه، وبنو هاشم كافة، وكان الزبير من القائلين به في بدء الأمر، ثم رجع، وكان من بني أمية قوم يقولون بذلك منهم خالد بن سعيد بن العاص، ومنهم عمر بن عبد العزيز[2].

(١) مقدمة ابن خلدون (٢) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد

ولم يكن الشيعة على درجة واحدة، بل كان منهم المغالون فى تقدير علي وبنيه، ومنهم المعتدلون المقتصدون، وقد اقتصر المعتدلون فى تفضيله على بقية الصحابة من غير تكفير لأحد، وقد حكى ابن أبى الحديد نحلة المعتدلين، وهو منهم، فقال: "كانوا أصحاب النجاة والخلاص والفوز فى هذه المسألة، لأنهم سلكوا طريقة مقتصدة، قالوا: هو أفضل الخلق فى الآخرة وأعلاهم منزلة فى الجنة، وأفضل الخلق فى الدنيا وأكثرهم خصائص ومزايا ومناقب. وكل من عاداه أو حاربه أو أبغضه فإنه عدو الله سبحانه وتعالى، وخالد فى النار مع الكفار والمنافقين، إلا أن يكون ممن قد ثبتت توبته، ومات على توليه وحبه، فأما الأفاضل من المهاجرين والأنصار الذين ولوا الأمانة قبله، فلو أنكر إمامتهم وغضب عليهم وسخط فعلهم، فضلا عن أن يشهر عليهم السيف، أو يدعو إلى نفسه، لقلنا إنهم من الهالكين، كما لو غضب عليهم رسول الله ﷺ، لأنه قد ثبت أن رسول الله ﷺ وآله قال له: "حربك حربى وسلمك سلمى:، وإنه قال: اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه، وقال له: لا يحبك إلا مؤمن، ولا يبغضك إلا منافق. ولكنا رأيناه رضى إمامتهم، وبايعهم، وصلى خلفهم وأنكحهم، وأكل فيئهم فلم يكن لنا أن نتعدى فعله، ولا نتجاوز ما اشتهر عنه، ألا ترى أنه لما برئ من معاوية برئنا منه، ولما لعنه لعناه، ولما حكم بضلال أهل الشام، ومن كان فيهم من بقايا الصحابة، كعمرو ابن العاص وعبد الله ابنه، وغيرهم- حكمنا أيضاً بضلالهم، والحاصل أننا لم نجعل بينه وبين النبى ﷺ إلا رتبة النبوة، وأعطيناه كل ما عدا ذلك من الفضل المشترك بينه وبينه، ولم نطعن فى أكابر الصحابة الذين لم يصح عندنا أنه طعن فيهم، وعاملناهم بما عاملهم به عليه الصلاةوالسلام"[1].

٩٧- أما المغالون المتطرفون من الشيعة، فقد رفعوا علياً إلى مرتبة النبوة حتى لقد زعم بعضهم أن النبوة كانت له، وأن جبريل أخطأ، وذهب إلى النبى صلى الله ﷺ[2]، بل إن منهم من رفع علياً إلى مرتبة الإله، وقالوا هو أنت (الله)، ومنهم من زعم أن الإله حل فى الأئمة، علي وبنيه، وهو قول يوافق مذهب النصارى في حلول الآله فى عيسى، ومنهم من ذهب إلى أن روح كل إمام حلت فيه الألوهية تنتقل إلى الإمام الذى يليه.

---

(١) شرح نهج البلاغة

(٢) وهم الغرابية وسموا بذلك لأنهم قالوا، إنه يشبه النبى ﷺ كما يشبه الغراب الغراب.

وأكثر الشيعة الإمامية على أن آخر إمام يفوضونه لا يموت، بل هو حى يرزق باق يرجع فيملأ الأرض عدلا كما ملئت جوراً وظلماً، فطائفة قالت إن على بن أبى طالب حى لم يمت وهم السبئية، وطائفة قالت إن محمد بن الحنفية حى برضوى عنده عسل وماء، وطائفة قالت: إن يحيى بن زيد لم يصلب ولم يقتل بل هو حى يرزق، والاثنا عشرية يقولون إن الثانى عشر من أئمتهم وهو محمد بن الحسن العسكرى ويلقبونه بالمهدى دخل فى سرداب بدارهم بالحلة وتغيب حين اعتقل مع أمه، وغاب هنالك، وهو يخرج آخر الزمان، فيملأ الأرض عدلا، وهم ينتظرونه لذلك، ويقفون كل ليلة بعد صلاة المغرب بباب هذا السرداب، وقد قدموا موكباً، فيهتفون باسمه، ويدعونه للخروج حتى تشتبك النجوم، ثم ينفضون ويرجئون الأمر إلى الليلة الآتية.. وبعض هؤلاء يقول: إن الإمام الذى مات سيرجع إلى حياته الدنيا، ويستشهدون لذلك بما وقع فى القرآن الكريم من قصة أهل الكهف، والذى مر على قرية، وقتيل بنى إسرائيل حين ضرب بعظام البقرة التى أمر بذبحها[1].

وبعض الشيعة خلطوا بهذه الآراء آراء اجتماعية خطرة مفسدة للنسل هادمة للأديان، فاستحلوا الخمر والميتة ونكاح المحارم، وتأولوا قوله تعالى: "ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا، إذا ما اتقوا وآمنوا وعملوا الصالحات"[2].

وزعموا أن ما فى القرآن الكريم من تحريم الميتة والدم و لحم الخنزير كناية عن قوم يلزم بغضهم، مثل أبى بكر وعمر وعثمان ومعاوية، وكل ما فى القرآن الكريم من الفرائض التى أمر الله بها كناية عمن تلزم موالاتهم، مثل على والحسن والحسين وأولادهم[3].

٩٨- ومن ذلك ترى أن الشيعة مزيج من الآراء، ومضطرب لكثير من الأفكار، وفيها نحلة قد ضلت بها أوهام كثيرة، ودخلت عليها خواطر باطلة ومبادئ من ملل قديمة، وقد أرادوا أن يلبسوها بلباس الإسلام، فضاقت عن أن تسع بعضهم عقيدة الإسلام السامية النقية؛ وهى عقيدة التوحيد.

---

(١) مقدمة ابن خلدون بتصرف.

(٢) سورة المائدة آية ٩٣

(٣) الملل والنحل للشهرستانى، والخطط المقريزى.

وقد تساءل بعض العلماء الأوروبيين عن أصل الشيعة، وفيها مبادئ لاشك أن بعضها دخيل فى الإسلام، فقد ذهب الأستاذ (ولهوسن) إلى أن العقيدة الشيعية نبتت من اليهودية[1]، أكثر مما نبعت من الفارسية، مستدلا بأن مؤسسها عبد الله بن سبأ وهو يهودى.

ويميل الأستاذ (دوزى) إلى أن أصلها فارسى، فالعرب تدين بالحرية، والفرس يدينون بالملك، وبالوراثة فى البيت المالك، ولا يعرفون معنى لانتخاب الخليفة، وقد مات محمد ولم يترك ولداً، فأولى الناس بعده ابن عمه على بن أبى طالب، فمن أخذ الخلافة منه، كأبى بكر وعمر وعثمان والأمويين، فقد اغتصبها من مستحقها.

وقد اعتاد الفرس أن ينظروا إلى الملك نظرة فيها معنى آلهى، فنظروا هذا النظر نفسه إلى على وذريته، وقالوا إن طاعة الإمام أول واجب، وإن طاعته طاعة لله[2].

ويقول (فان فلوتن) قد ثبت بالفعل أن من مذاهب الشيعة ما كان مباءة للعقائد الأسيوية القديمة، كالبوذية والمانوية وغيرهما[3].

والحق الذى لا مرية فيه أن الشيعة كانت مع تقديسها لآل البيت - كان بعضها مستراداً لكثير من الديانات القديمة الآسيوية، ففيها من المذاهب الهندية مبدأ التناسخ الذى يقول إن روح الإنسان تنتقل إلى إنسان غيره، فقد طبق بعضهم ذلك المذهب على أئمتهم، وقالوا إن روح الإمام تنتقل إلى من يليه، وأخذ غير المسلمين من البرهمية القديمة والمسيحية مبدأ حلول الإله فى الإنسان، وأخذوا من اليهودية شيئاً كثيراً، وقال فى ذلك ابن حزم فى بيان أن عقيدة رجوع بعض الأئمة مأخوذة من اليهودية: سار هؤلاء فى سبيل اليهود القائلين إلياس عليه السلام وفنحاس بن ألعازر بن هارون عليه السلام أحياء إلى اليوم، وسلك هذا السبيل بعض الصوفية فزعموا أن الخضر وإلياس عليهما السلام حيان إلى الآن، وادعى بعضهم أنه يلقى إلياس فى الفلوات فى المروج والرياحين، وأنه متى ذكر حضر على ذكره[4].

---

(١) إن هذا رأى الشيعى كما جاء فى العقد الفريد

(٢) فجر الإسلام للأستاذ المرحوم أحمد أمين

(٣) السيادة العربية.

(٤) الفصل جـ ٤ ص ١٨٠.

وهكذا نرى الشيعة، كان فيها خليط من أهواء وملل ونحل قديمة دخلت على المسلمين لإفساد الإسلام، أو تحت تأثير التربية والإلف، فدخلوا في الإسلام، ولم يستطيعوا نزع القديم.

هذه إلمامة موجزة بينت أحوال الشيعة إجمالا، ونريد بعد ذلك أن نذكر بعض فرقهم المشهورة وتاريخ نشأتها، لنكون على بينة من أدوار هذه الفرقة فنقول:

٩٩ – السبئية: هم أتباع عبد الله بن سبأ وكان يهودياً من أهل الحيرة أظهر الإسلام، وأمه أمة سوداء، ولذلك يقال له ابن السوداء، وقد كان من أشد الدعاة ضد عثمان، وقد تدرج في نشر أفكاره ومفاسده بين المسلمين، وأكثرها موضوعة على علي رضي الله عنه.

أخذ ينشر أولا بين الناس أنه وجد في التوراة أن لكل نبي وصياً، وأن عليا وصي محمد ، وأنه خير الأوصياء كما أن محمداً خير الأنبياء، ثم ذكر أن محمداً سيرجع إلى الحياة الدنيا، وكان يقول: عجبت لمن يقول برجعة عيسى ولايقول برجعة محمد، واستدل على ذلك بقوله تعالى: « إن الذي فرض عليك القرآن لرادك إلى معاد »[1] ثم تدرج من هذا إلى الحكم بألوهية علي رضي الله عنه، ولقد هم علي بقتله إذ بلغه عنه ذلك، ولكن نهاه عبد الله بن عباس، وقال له: « إن قتلته اختلف عليك أصحابك، وأنت عازم على العودة لقتال أهل الشام» فنفاه علي إلى ساباط المدائن، ولما قتل رضي الله عنه استغل ابن سبأ محبة الناس له كرم الله وجهه، وأخذ ينشر حوله الأكاذيب التي تجود بها مخيلته إضلالا للناس وإفساداً فصار يذكر الناس «أن المقتول لم يكن عليا وإنما كان شيطانا تصور للناس في صورته، وأن عليا صعد إلى السماء، كما صعد إليها عيسى ابن مريم عليه السلام، وقال: كما كذبت اليهود والنصارى دعواهما قتل عيسى، كذلك كذبت الخوارج في دعواهم قتل علي، وإنما رأى اليهود والنصارى شخصاً مصلوبا شبهوه بعيسى، كذلك القائلون بقتل علي رأوا قتيلا يشبه علياً، فظنوا أنه علي، وقد صعد إلى السماء، وأن الرعد صوته، والبرق تبسمه، ومن سمع من السبئيين صوت الرعد يقول: السلام عليك يا أمير المؤمنين، وقد روى عمر بن

---

(١) سورة القصص: ٨٥

شرحبيل أن ابن سبأ قيل له إن علياً قد قتل، فقال: إن جئتمونا بدماغه فى صرة لم نصدق بموته، لا يموت حتى ينزل من السماء، ويملك الأرض بحذافيرها"[1].

١٠٠- الكيسانية[2]: هم أتباع المختار بن عبيد الثقفى: وقد كان خارجياً، ثم صار من شيعة على رضى الله عنه، وقد قدم الكوفة حين قدم إليها مسلم بن عقيل من قبل الحسين رضى الله عنه، ليعلم حالها، ويخبر ابن عمه بأمرها، وقد أحضر عبيد الله بن زياد المختار، وضربه، ثم حبسه إلى أن قتل الحسين، فشفع له زوج أخته عبد الله بن عمر، فأطلق سراحه على أن يخرج من الكوفة، فخرج إلى الحجاز، وقد أثر عنه أنه قال فى أثناء سيره: «سأطلب بدم الشهيد المظلوم المقتول سيد المسلمين، وابن بنت سيد المرسلين الحسين بن على. فوربك لأقتلن بقتله عدة من قتل على دم يحيى بن زكريا» ثم لحق بابن الزبير، وبايعه على أن يوليه أعماله إذا ظهر، وقاتل معه أهل الشام ثم رجع إلى الكوفة بعد موت يزيد، وقال للناس « إن المهدى ابن الوصى بعثنى إليكم أميناً ووزيراً، وأمرنى بقتل الملحدين والطلب بدم أهل بيته، والدفع عن الضعفاء ».

ولقد زعم أنه جاء من قبل محمد بن الحنفية، لأنه ولى دم الحسين رضى الله عنه، ولأن محمداً رضى الله عنه كان ذا منزلة بين الناس، امتلأت القلوب بمحبته؛ إذ كان كما قال الشهرستانى كثير العلم غزير المعرفة، من رواد الفكر مصيب النظر فى العواقب، وقد أخبره أبوه أمير المؤمنين على رضى الله عنه أخبار الملاحم، ولكن أعلن محمد بن الحنفية البراءة من المختار على الملأ من الأمة، وعلى مشهد من العامة، إذ بلغته أوهامه وأكاذيبه، وعرف خبىء نياته، ومع تلك البراءة فقد تبع المختار هذا بعض الشيعة، وأخذ هو يتكهن بينهم، ويسجع سجعاً يشبه سجع الكهان، حتى روى أنه كان يقول « أما ورب البحار، والنخيل والأشجار، والمهامه والقفار، والملائكة الأبرار، لأقتلن كل جبار بكل لدن خطار، ومهند بتار.. حتى إذا

---

(١) الفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادى.

(٢) نسبة إلى كيسان، قيل إنه مولى لعلى رضى الله عنه وقيل إنه تلميذ لمحمد بن الحنفية وقيل أبو عمرة مولى بجيلة كان يحرس المختار الثقفى، وقد شهد له بأن محمد بن الحنفية سمح بأن يدعو المختار باسمه، والشهرستانى فى الملل والنحل يعد أتباع المختار فرقة غير الكيسانية، ولكنه يقول فى المختار: صار شيعياً كيسانياً، فكأن المختار اتبع نحلة الشيعة الكيسانية.

أقمت عمود الدين، ورأبت شعب صدع المسلمين، وشفيت غليل صدور المؤمنين، لم يكبر على زوال الدنيا، ولم أحفل بالموت إذا أتى ».

وقد أخذ المختار فى محاربة أعداء العلويين، وأكثر من القتل الذريع فيهم، ولم يعلم أن أحداً اشترك فى قتل الحسين إلا أسكن نأمته، فحببه ذلك فى نفوس الشيعة، فالتفوا حوله، وأحاطوا به، وقاتلوا معه، ولكن هزم فى قتال مصعب بن الزبير وقتله جيش مصعب.

١٠١ - (أ) وعقيدة الكيسانية لا تقوم على ألوهية الأئمة، كالسبئية الذين يعتقدون حلول الجزء الإلهى فى الإنسان كما بيَّنَّا، بل تقوم على أساس أن الإمام شخص مقدس، ويبذلون له الطاعة، ويثقون بعلمه ثقة مطلقة، ويعتقدون فيه العصمة عن الخطأ لأنه رمز للعلم الإلهى.

(ب) ويدينون كالسبئية برجعة الإمام، وهو فى نظرهم بعد علىٍّ والحسن والحسين: محمد بن الحنفية، ويقول بعضهم إنه مات، وسيرجع،وبعضهم - وهم الأكثرون - يعتقدون أنه لم يمت، بل هو بجبل رضوى عنده عسل وماء، وقد كان من هؤلاء كثير عزة،إذ يقول:

ألا إن الأئمة من قريش ولاة الحق أربعة سواء

على والثلاثة من بنيه هم الأسباط ليس بهم خفاء

فسبط سبط إيمان وبر وسبط غيبته كربلاء

وسبط لا يذوق الموت حتى يقود الخيل يتبعه اللواء

تغيب لايرى عنهم زماناً برضوى عنده عسل وماء

(جـ) ويعتقدون البداء، وهو أن الله سبحانه وتعالى يغير ما يريد تبعاً لتغير علمه، وأنه يأمر بالشىء ثم يأمر بخلافه، وقد قال الشهرستانى: « وإنما صار المختار إلى اختيار القول بالبداء، لأنه كان يدعى علم ما يحدث من الأحوال إما بوحى يوحى إليه، وإما برسالة من قبل الإمام، فكان إذا وعد أصحابه بكون شىء وحدوث حادثة، فإن وافق كونه قوله جعله دليلا على دعواه، وإن لم يوافق قال: قد بدا لربكم ».

ويعتقدون أيضاً تناسخ الأرواح، وهو خروج الروح من جسد، وحلولها فى جسد آخر، وقد ثبت أن هذه الفكرة مأخوذة من الفلسفة الهندية القديمة.

(د) وكانوا يقولون: « إن لكل شيء ظاهراً وباطناً، ولكل شخص روحاً ولكل تنزيل تأويلا، ولكل مثال في هذا العالم حقيقة، والمنتشر في الآفاق من الحكم والأسرار مجتمع في شخص الإنسان، وهو العلم الذي آثر علي عليه السلام به ابنه محمد بن الحنفية، وكل من اجتمع فيه هذا العلم فهو الإمام حقا »[1].

ونرى من هذا الذي ذكرناه وهو بعض مخاريقهم أنهم جانبوا مبادىء الإسلام وبعدوا عن روحه، ورفعوا الأئمة إلى مراتب النبيين، وكأنهم اعتقدوا أن رسالة رسول الله ﷺ ما انتهت بموته، بل بقيت في بيته من بعده.

١٠٢ - الزيدية: هذه الفرقة هي أقرب فرق الشيعة إلى الجماعة الإسلامية، وهي لم تغل في معتقداتها، ولم يكفر الأكثرون منها أحداً من أصحاب رسول الله ﷺ الأولين، ولم ترفع الأئمة إلى مرتبة الإله ولامرتبة النبيين.

وإمامها زيد بن علي بن الحسين رضي الله عنه، خرج على هشام بن عبد الملك بالكوفة، فقتل وصلب بكناسة الكوفة كما أشرنا وقوام مذهبه (وهو مذهب هذه الفرقة إلى أن عراها التغيير):

(أ) أن الإمام منصوص عليه بالوصف، لا بالاسم، وأوصاف الإمام التي قالوا إنه لابد من وجودها حتى يكون إماماً يبايعه الناس، هي كونه فاطمياً ورعاً عالماً سخيا يخرج داعياً الناس لنفسه، وقد خالفه في شرط الخروج كثير من الشيعة، وناقشه ذلك أخوه محمد الباقر، وقال له « على قضية مذهبك والدك ليس بإمام فإنه لم يخرج ولاتعرض للخروج »[1].

(ب) إنه تجوز إمامة المفضول، فكأن هذه الصفات عندهم للإمام الأفضل الكامل، وهو بها أولى من غيره، فإن اختار أولو الحل والعقد في الأمة إماماً لم يستوف بعض هذه الصفات، وبايعوه صحت إمامته ولزمت بيعته، وبنوا على ذلك الأصل صحة إمامة الشيخين أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، وعدم تكفير الصحابة ببيعتهما فكان زيد يرى أن علي بن أبي طالب أفضل الصحابة إلا أن الخلافة فوضت إلى أبي بكر لمصلحة رأوها، وقاعدة دينية رعوها، من تسكين ثائرة الفتنة، وتطييب قلوب العامة، فإن عهد الحروب التي جرت في أيام النبوة كان قريباً، وسيف أمير المؤمنين علي رضي الله عنه من دماء المشركين لم يجف،

---

(١) الملل والنحل للشهرستاني.

والضغائن فى صدور القوم، من طلب الثأر، كما هى، فما كانت القلوب تميل إليه كل الميل، ولا تنقاد له الرقاب كل الانقياد، وكانت المصلحة أن يكون القيام بهذا الشأن لمن عرفوا باللين والتودد والتقدم بالسن، والسبق فى الإسلام والقرب من رسول الله ﷺ[1].

وقد خذل زيداً أكثر الشيعة لقوله بذلك الأصل، وقد قال البغدادى فى كتابه الفرق بين الفرق« لما استحر القتال بينه (زيد) وبين يوسف بن عمرو الثقفى قالوا إننا ننصرك على أعدائك بعد أن تخبرنا رأيك فى أبى بكر وعمر اللذين ظلما جدك على بن أبى طالب فقال زيد: إنى لا أقول فيهما إلا خيراً. وإنما خرجت على بنى أمية الذين قتلوا جدى الحسين، وأغاروا على المدينة يوم الحرة، ثم رموا بيت الله بحجر المنجنيق والنار»ففارقوه عند ذلك.

(جـ) ومن مذهب الزيدية جواز خروج إمامين فى قطرين مختلفين بحيث يكون كل واحد منهما إماماً فى قطره الذى خرج فيه مادام متحلياً بالأوصاف التى بيناها، ويفهم من هذا أنهم لايجوّزون قيام إمامين فى قطر واحد، لأن ذلك يستدعى أن يبايع الناس لإمامين، وذلك منهى عنه بصريح الأثر.

(د) وقد كان الزيديون يعتقدون أن مرتكب الكبيرة مخلد فى النار مالم يتب توبة نصوحاً، وهم قد اقتبسوا ذلك من المعتزلة الذين يقولون هذه المقالة، وذلك لأن زيداً رحمه الله كان ينتحل نحلة المعتزلة« إذ أنه كان ذا صلة بواصل بن عطاء شيخهم وأخذ عنه آراءها فى الأصول، وروى أن ذلك كان من أسباب بغض سائر الشيعة له، إذ أن واصلا كان يرى « أن على بن أبى طالب فى حروبه التى جرت بينه وبين أصحاب الجمل، وأهل الشام، ما كان على الصواب بيقين، وأن أحد الفريقين منهما كان على الخطأ لا بعينه»[2] وذلك أمر لايرضى الشيعة، ولما قتل زيد بايع الزيديون ابنه يحيى، ثم قتل هو أيضاً، ثم بويع بعد يحيى محمد الإمام، وإبراهيم الإمام فقتلهما أبو جعفر المنصور، ولم ينتظم أمر الزيدية بعد ذلك، ومالوا عن القول بإمامة المفضول، ثم أخذوا يطعنون فى الصحابة كسائر الشيعة فذهبت عنهم بذلك أولى خصائصهم.

---

(١) الملل والنحل للشهرستانى.

(٢) الملل والنحل للشهرستانى، وتلك الرواية محل نظر، لأن المعروف فى تاريخ المعتزلة أنهم الشيعة المعتدلة، وكثير من الشيعة يذهبون فى العقائد مذهب المعتزلة.

١٠٣ - الإمامية[1]: وهم القائلون بأن إمامة على ثبتت بالنص عليه بالذات من النبي ﷺ نصاً ظاهراً ويقيناً صادقاً من غير تعريض بالوصف، بل إشارة بالعين، وعليّ نص على من بعده، وهكذا كل إمام. قالوا وما كان فى الدين أمر أهم من تعيين الإمام. حتى تكون مفارقته على فراغ قلب من أمر الأمة، فإنه إذ بعث لرفع الخلاف، وتقرير الوفاق. ولايجوز أن يفارق الأمة ويتركها هملا، يرى كل واحد منهم رأياً، ويسلك كل واحد منها طريقاً، لا يوافقه عليه غيره، بل يجب أن يعين شخصاً هو المرجوع إليه وينص على واحد هو الموثوق به، والمعول عليه، ويستدلون على تعيين على رضى الله عنه بالذات ببعض آثار عن النبي ﷺ يدعون صدقها وصحة سندها مثل « من كنت مولاه فعلى مولاه. اللهم والِ من والاه وعاد من عاداه» ومثل « أقضاكم على » وغير ذلك من الآثار التى يدعون صحتها.

ويشك علماء الحديث من الجماعة فى صدقها، ويستدلون أيضاً باستنباطات من أمور كلف النبى ﷺ عليا القيام بها، وكلفَ غيره أخرى، فيستنبطون مثلا من تكليف النبي ﷺ علياً قراءة سورة براءة دون أبى بكر أنه أولى بالخلافة. ويستنبطون من إرسال أبى بكر وعمر فى بعث أسامة مؤمراً عليهما بجدارة على بالخلافة دونهم، لأنه ما أمر عليه قط، وهكذا استدلالاتهم، وهى كثيرة من هذا النوع.

١٠٤ - وقد اتفق الإمامية، على خلافة الحسن ثم الحسين بعد على، واختلفوا بعد ذلك فى سَوْق الإمامة، ولم يثبتوا على رأى واحد، بل انقسموا فرقاً، عدها بعضهم نيفاً وسبعين، وأعظمها فرقتان: الاثنا عشرية والإسماعيلية.

الإثنا عشرية: أما الأولون فيرون أن الخلافة بعد الحسين لعلى زين العابدين ثم لمحمد الباقر بن زين العابدين، ثم لجعفر الصادق بن محمد الباقر، ثم لابنه موسى الكاظم، ثم لعلى الرضا، ثم لمحمد الجواد، ثم لعلى الهادى، ثم للحسن العسكرى، ثم لمحمد ابنه، وهو الإمام الثانى عشر، ويقولون أنه دخل سرداباً فى دار أبيه بسر من رأى، وأمه تنظر إليه، ولم يعد بعد، ثم اختلفوا فى سنه، فقيل كانت سنه إذ ذاك أربع سنوات، وقيل ثمانى سنوات، وكذلك اختلفوا فى حكمه، فقال بعضهم: إنه كان فى هذه السن عالماً بما يجب أن يعلمه الإمام، وإن طاعته واجبة، وقال آخرون: كان الحكم لعلماء مذهبه حتى بلغ، فوجبت طاعته.

(١) الملل والنحل للشهرستانى.

١٠٥ – الإسماعيلية: وهى طائفة من الشيعة الإمامية انتسبت إلى إسماعيل بن ... ويسمون أيضاً الباطنية، لقولهم بالإمام الباطن.

تقول هذه الطائفة أن الإمام بعد جعفر الصادق ابنه إسماعيل بنص من أبيه، وفائدة ... ن – وإن كان قد مات قبل أبيه – إنما هو بقاء الإمامة فى عقبه، ثم انتقلت الإمامة من إسماعيل إلى محمد المكتوم، وهو أول الأئمة المستورين، وبعد محمد المكتوم ابنه جعفر المصدق، وبعده ابنه محمد الحبيب، وهو آخر المستورين، وبعده ابنه عبد الله المهدى الذى ملك المغرب، وملك بعده بنوه مصر، وهم الفاطميون[1].

وقد اضطهدت تلك الطائفة فى أول أمرها فيمن اضطهد، حتى فر معتنقو مذهبها إلى فارس، وهناك خالط المذهب آراء الفرس القديمة وغيرها، وقام فيها رجال ذوو أهواء، يقضون لباناتهم باسم الدين فتوارثوا زعامتها.

وأول ناشرى دعوتها رجل يقال له ديصان أخذها عن عبد الله القداح ونشرها فى بلاد فارس، ثم بدا له أن ينشرها فى قلب الدولة العباسية، فجاء إلى البصرة، ودعا الناس سراً، وجذب إليه رجلا من وجهاء اليمن ونفذا مادبرا، ثم أرسل القداح رجلين إلى المغرب لسهولة انقيادها للدعاة، وقال لهما: احرثا الأرض، حتى يأتى صاحب البذر، ثم سال سيل الدعوة الشيعية فى بلاد المغرب حتى أخذ الفاطميون ملك الأغالبة فى أفريقية ثم اقتطعوا مصر من الخليفة العباسى على ما هو معلوم فى التاريخ.

٢ ـ الخوارج

١٠٦ – هم أشد الفرق الإسلامية دفاعاً عن اعتقادهم، وحماسة لأفكارهم وشدة فى تدينهم فى الجملة، واندفاعاً وتهوراً فيما يدعون إليه، وما يفكرون فيه، وهم فى اندفاعهم وتهورهم يستمسكون بألفاظ قد أخذوا بظواهرها، وظنوها ديناً مقدساً لايحيد عنه مؤمن، لايخالف سبيله إلا من مالت به نفسه إلى البهتان، ودفعته إلى العصيان، استرعت ألبابهم ... « لاحكم إلا لله» فاتخذوها ديناً يناودن به فى وجوه مخالفيهم، ويقطعون به كل حديث، ... انوا كلما رأوا عليا يتكلم قذفوه بهذه الكلمة، وقد روى أنه رضى الله عنه قال فى شأنهم ... ما قالوها وكرروا قولها – « كلمة حق يراد بها باطل » نعم إنه لاحكم إلا لله، ولكن هؤلاء

(١) مقدمة ابن خلدون

يقولون لا إمرة إلا لله، وإنه لابد للناس من أمير برأو فاجر، يعمل فى إمرته المؤمن، ويستمتع فيها الكافر، ويبلغ الله فيها الأجل، ويجمع به الفيء ويقاتل به العدو، وتؤمن به السبل، ويؤخذ به للضعيف من القوى، حتى يستريح بر، ويستراح من فاجر.

وقد استهوتهم فكرة البراءة من عثمان وعلى والحكام الظالمين، حتى اختلّت أفهامهم، واستولت على مداركهم استيلاء تاماً، وسدت عليهم كل طريق للوصول إلى الحق، فمن يبرأ من عثمان وعلى وطلحة والزبير والظالمين من بنى أمية سلكوه فى جمعهم، وتسامحوا معه فى مبادىء أخرى من مبادئهم، ربما كانت أشد أثراً والخلاف فيها ببعده عنهم أكثر من الخلاف فى هذا التبرؤ.

خرج ابن الزبير على الأمويين، فناصروه ووعدوه بالبقاء على نصرته والقتال فى صفه، ولما علموا أنه لايتبرأ من أبيه وطلحة وعلى وعثمان نابذوه وفارقوه.

ولما ناقش عمر بن عبد العزيز شوذبا الخارجى كان محز الخلاف، ومفصل المناقشة هو التبرؤ من أهل بيته الظالمين، مع إقرار الخوارج أنه خالفهم، ومنع استمرار ظلمهم، ورد إلى الناس مظالمهم، ولكن استحوذت عليهم فكرة التبرؤ فكانت الحائل بينهم وبين الدخول فى غمار الجماعة الإسلامية.

١٠٧- وإنهم ليشبهون فى استحواذ الألفاظ البراقة على نفوسهم واستيلائها على مداركهم، اليعقوبيين الذين ارتكبوا أقسى الفظائع فى الثورة الفرنسية، فقد استولت على هؤلاء ألفاظ الحرية والمساواة والإخاء، وباسمها قتلوا الناس وأهرقوا الدماء، وأولئك استولت عليهم ألفاظ الإيمان، ولا حكم إلا لله، والتبرؤ من الظالمين، وباسمها أباحوا دماء المسلمين وخضبوا البلاد الإسلامية بالدماء، وشنوا الغارة فى كل مكان، ويظهر أن الحماسة التى امتازوا بها كانت هى الوحدة الجامعة بينهم وبين اليعقوبيين، وما صدر عن الفريقين من أعمال متشابهة ما كان إلا لهذه الحماسة وقوة العاطفة، وقال العلامة جوستاف لوبون فى وصف اليعقوبيين فى كتابه الثورة الفرنسية«وتوجد النفسية اليعقوبية وخاصة عند ذوى الأخلاق المتحمسة الضيقة، وتتضمن هذه النفسية فكراً قاصراً عنيداً، يجعل اليعقوبى كثير السذاجة، ولما كان لهذا لا يدرك من الأمور إلا علائقها الظاهرية، فإنه يظن أن ما يتولد فى روحه من الصور الوهمية حقائق، ويفوته ارتباط الحوادث بعضها ببعض، وما نشأ من ذلك

من النتائج، ولا يحوم بصره عن خياله أبداً، إذن فاليعقوبى لا يقتفى الآثار لتقدم منطقه العقلى، إذ لا يملك منه إلا قليلا، وإنما يسير مستيقناً وعقله الضعيف يخدم اندفاعاته، حيث يتردد ذو المدارك السامية فيقف».

وإن هذا الوصف البديع لليعقوبيين هو وصف كامل صحيح لأكثر نواحى الخوارج النفسية، وسترى فيما يلى من الحوادث والمناقشات ما يؤيد ذلك، ويثبت صحته.

١٠٨- ولم تكن الحماسة والتمسك بظواهر الألفاظ فقط هى الصفات الواضحة فى الخوارج، بل هناك صفات أخرى، منها حب الفداء والرغبة فى الموت والاستهداف للمخاطر من غير داع قوى يدفع إلى ذلك، وربما كان منشأ ذلك هوساً عند بعضهم واضطراباً فى أعصابهم، لا مجرد الشجاعة والتمسك بالمذهب فقط، وإنهم ليشبهون فى ذلك النصارى الذين كانوا تحت حكم العرب فى الأندلس، فقد أصاب فريقاً منهم هوس جعلهم يقدمون على أسباب الموت وراء عصبية جامحة، وفكرة فاسدة، واقرأ ما كتبه الكونت هنرى دى كاسترى فى وصفهم، فإنك سترى وصفاً ينطبق فى كثير من النواحى على الخوارج، فقد قال: «أراد كل واحد(من هؤلاء النصارى) أن يذهب إلى مجلس القضاء ليسب محمداً ويموت، فتقاطروا عليه أفواجاً أفواجاً، حتى تعب الحجاب من ردهم، وكان القاضى يصم الآذان كى لا يحكم عليهم بالإعدام، والمسلمون مشفقون على هؤلاء المساكين ويظنونهم من المجانين» ولقد كان من الخوارج من يقاطع عليًا فى خطبته، بل من يقاطعه فى صلاته، ومن يتحدى المسلمين محتسباً لله فى ذلك ظانًا أنه قربة يتقرب بها إليه، ولما قتلوا عبد الله بن خباب بن الأرت، وبقروا بطن جاريته قال لهم على: ادفعوا إلينا قتلته، قالوا: كلنا قتلته، فقاتلهم علىٌّ حتى كاد يبيدهم ولم يمنع ذلك بقيتهم من أن يسيروا فى طريقتهم، موغلين فى الدعوة إليها والحماسة لها، فبينهم وبين أولئك النصارى شبه قريب من هذه الناحية.

فالإخلاص للإسلام كان صفات كثيرين منهم، وإن كان معه هوس بفكرة فيه، والتأثر بناحية واحدة من نواحيه «يروى أن عليا رضى الله عنه أرسل إليهم ابن عباس يناقشهم فلما وصل إليهم رحبوا به وأكرموه، فرأى منهم جباهاً قرحة لطول السجود، وأيدياً كثفنات الإبل، قمص مرحضة»[1]، فإخلاصهم لدينهم فى الجملة أمر لا موضع فيه لارتياب، ولكنه

(١) الكامل للمبرد ص ١٤٣ جزء ١

إخلاص قد عراه ضلال فى فهم الدين وإدراك لبه ومرماه، فالمسلم المخالف لهم عصمة لدمه، بينما الذمى دمه معصوم، قال أبو العباس المبرد فى الكامل «من طريف أخبارهم أنهم أصابوا مسلماً ونصرانياً فقتلوا المسلم وأوصوا بالنصرانى، قالوا: احفظوا ذمة نبيكم. لقيهم عبد الله بن خباب وفي عنقه مصحف، ومعه امرأته وهى حامل، فقالوا: إن الذى فى عنقك ليأمرنا أن نقتلك.. قالوا: فما تقول فى أبى بكر وعمر؟ فأثنى خيراً، قالوا: فما تقول فى على قبل التحكيم وفي عثمان فى ست سنين؟ فأثنى خيراً، قالوا: فما تقول فى التحكيم؟ قال: أقول أن علياً أعلم بكتاب الله منكم، وأشد توقيا على دينه وأنفذ بصيرة، قالوا: إنك لست تتبع الهدى، وإنما تتبع الرجال على أسمائها، ثم قربوه إلى شاطئ النهر فذبحوه، وساموا رجلا نصرانياً بنخلة له، فقال هى: لكم، فقالوا: والله ما كنا لنأخذها إلا بثمن، قال: ما أعجب هذا!! أتقتلون مثل عبد الله بن خباب، ولا تقبلوا منا ثمن نخلة!».

١٠٩- ولماذا كان التعصب للفكرة، والهوس والتشدد فيها مع الخشونة فى الدفاع عنها والتهور فى الدعوة إليها، وحمل الناس عليها بقوة السيف والعنف والقسوة بدرجة لا رفق فيها، وبحال لا تتفق مع سمة هذا الدين؟ السبب فى ذلك فيما أعتقد أن الخوارج كان أكثرهم من عرب البادية، وقليل منهم كان من عرب القرى، وهؤلاء كانوا فى فقر مدقع، وشدة بلاء قُبيل الإسلام، ولما جاء الإسلام لم تزد حالتهم المادية حسناً؛ لأن كثيرين منهم استمروا فى باديتهم بلأوائها وشدتها، وصعوبة الحياة فيها، وأصاب الإسلام شغاف قلوبهم مع سذاجة التفكير وضيق فى التصور وبعد عن العلوم، فتكوّن من مجموع ذلك نفوس مؤمنة متعصبة لضيق نطاق العقول، ومتهورة مندفعة وزاهدة؛ لأنها لم تجد، والنفس التى لا تجد إذا غمرها إيمان ومس وجدانها اعتقاد صحيح انصرفت عن التطلع إلى شهوات الدنيا، وملاذّ هذه الحياة، واتجهت إلى الحياة الأخرى، وإلى نعيمها والرغبة فى التمتع بملاذّها، والابتعاد عما يؤدى إلى جحيمها وشقائها، ولقد كانت معيشتهم دافعة لهم على الخشونة والقسوة والعنف، إذ النفس صورة لما تألف وترى؛ ولو أنهم عاشوا عيشة رافهة فاكهة بنوع من النعيم لألان ذلك من صلابتهم، ورطب من شدتهم، ونهنه من حدتهم.

يروى أن زياد بن أبيه بلغه عن رجل يكنى أبا الخير من أهل البأس والنجدة أنه يرى رأى الخوارج فدعاه فولاّه، ورزقه أربعة آلاف درهم فى كل شهر وجعل عمالته فى كل سنة

...ئة ألف، فكان أبو الخير يقول: ما رأيت شيئاً خيراً من لزوم الطاعة والتقلب بين أظهر الجماعة، فلم يزل والياً حتى أنكر منه زياد شيئاً فتنمر لزياد، فحبسه فلم يخرج من حبسه حتى مات. انظر إلى النعمة كيف ألانت من طباعه، وهذبت من نفسه، وجعلته سمحاً رقيقاً بعد أن كان متعصباً عنيفاً.

١١٠– ونحن إن وصفنا أكثر الخوارج بالإخلاص فى خروجهم على عليّ والأمويين من بعده، لا ننكر أن هناك غير العقيدة أموراً أخرى حفزتهم على الخروج، من أعظمها وضوحاً أنهم كانوا يحسدون قريشاً على استيلائهم على الخلافة واستبدادهم بالأمر دون الناس، والدليل على ذلك أن أكثرهم من القبائل الربعية التى كانت بينها وبين القبائل المضرية الإحن الجاهلية والعداوات القديمة التى خفف الإسلام حدتها ولم يذهب بكل قوتها، بل بقيت منه آثار غير قليلة مستمسكة فى القلوب، متغلغلة فى النفوس، وقد تظهر فى الآراء والمذاهب، من حيث لا يشعر المعتنق للمذهب، الآخذ بالرأى، وإن الإنسان قد يسيطر على نفسه هوى يدفعه إلى فكرة معينة، ويخيل إليه أن الإخلاص رائده، والعقل وحده يهديه، وهذا أمر واضح فى الأمور التى تجرى فى الحياة فى كل ظواهرها، فالإنسان ينفر من كل فكرة اقتربت بما يؤله، وإذا كان ذلك كذلك، فلابد أن نتصور أن الخوارج وأكثرهم ربعيون رأوا الخلفاء قوماً مضريين، فنفروا من حكمهم، واتجه تفكيرهم إلى آراء فى الخلافة نشأت تحت ظل ذلك النفور من حيث لا يشعرون، وظنوا أنه محض الدين ولب اليقين، وأنه لا دافع لهم إلا الإخلاص لدينهم، والتوجه لربهم، وليس بمانع لدينا أن يكون الإخلاص وحده فى طلب الدين عند بعضهم لا تشوبه شائبة، ولم يختلط به أى درن من غرض أو عارض من سوء، وأن يكون هو الذى دفع بعضهم إلى الخروج والله أعلم بما تخفى الصدور.

١١١– والخوارج كما رأيت أكثرهم من العرب، والموالى كانوا عددا قليلا فيهم، مع أن آراءهم فى الخلافة من شأنها أن تجعل للموالى الحق فى أن يكونوا خلفاء، عندما تتوافر فى أحدهم شروطها، إذ الخوارج لا يقصرون الخلافة على بيت من بيوت العرب ولا على قبيل من قبيلهم، بل لا يقصرونها على جنس من الأجناس، أو فريق من الناس، والسبب فى نفور الموالى من مذهبهم أنهم هم كانوا ينفرون من الموالى، ويتعصبون ضدهم، وقد روى ابن

أبى الحديد أن رجلا من الموالى خطب امرأة خارجية، فقالوا لها «فضحتينا»، وربما لو تركوا تلك العصبية لتبعهم كثيرون من الموالى.

ومع أن الموالى فى الخوارج كانوا عدداً قليلا نرى لهم أثراً فى بعض فريقهم. فاليزيدية[1] ادعوا أن الله سبحانه وتعالى يبعث رسولا من العجم ينزل عليه كتاباً ينسخ الشريعة المحمدية. والميمونية[2] أباحوا نكاح بنات الأولاد، وبنات أولاد الإخوة وبنات الأخوات[3] وهذه كما ترى مبادئ واضح فيها أنها تفكير فارسى، إذ الفرس المجوس هم الذين يحنون إلى نبى من فارس، وهم الذين يبيحون الأنكحة السابقة.

١١٢- من الكلام السابق عرفنا عقلية الخوارج ونفسيتهم وقبائلهم، والحق أن آراءهم مظهر واضح لتفكيرهم وسذاجة عقولهم ونظراتهم السطحية، ونقمتهم على قريش وكل القبائل المضرية.

(أ) وأول آرائهم، وأحكمها وأسدها أن الخليفة لا يكون إلا بانتخاب حر صحيح يقوم به عامة المسلمين، لا يقوم به فريق دون فريق، ولا جمع دون جمع، ويستمر خليفة ما دام قائماً بالعدل، مقيما للشرع، مبتعداً عن الخطأ والزيغ، فإن حاد وجب عزله أو قتله.

(ب) ولا يرون أن بيتاً من بيوت العرب اختص بأن يكون الخليفة منه، فليست الخلافة فى قريش كما يقول غيرهم، وليست لعربى دون أعجمى، والجميع فيها سواء، بل يفضلون أن يكون الخليفة غير قرشى، ليسهل عزله أو قتله، إن خالف الشرع، وحاد عن الحق، وجانب الصواب، إذ لا تكون له عصبية تحميه، ولا عشيرة تديه، ولا ظل غير ظل الله يستظل به، وعلى هذا الأساس اختار أوائلهم عبد الله بن وهب الراسبى، وأمروه عليهم، وسموه أمير المؤمنين، وليس بقرشى، وكان ذلك المبدأ جديراً بأن يغرى جماهير المسلمين باعتناق مذهبهم، ولكن ازدراءهم للموالى واستباحتهم لدماء المسلمين وسبيهم للنساء والذرية، وطعنهم فى إيمان على، وكثير من آل البيت، كل هذا حال بينهم وبين قلوب الناس أن تصغى إليهم.

---

(١) أتباع يزيد بن أبى أنيسة الخارجى، وذلك لأنهم لما انشعبوا عن أصلهم أقاموا بسجستان، فسرت إليهم الآراء الفارسية.

(٢) أتباع ميمون العجردى.

(٣) الفرق بين الفرق للبغدادى.

(جـ) ولا ننسى أن نذكر هنا أن النجدات من الخوارج يرون أنه لا حاجة للناس إلى إمام قط، وإنما عليهم أن يتناصفوا فيما بينهم، فإن رأوا أن ذلك لا يتم إلا بإمام يحملهم على الحق فأقاموه جاز، فإقامة الإمام فى نظرهم ليست واجبة بإيجاب الشرع، بل جائزة إن اقتضتها المصلحة، ودعت إليها الحاجة.

(د) ويرى الخوارج تكفير أهل الذنوب ولم يفرقوا بين ذنب يرتكب عن قصد السوء، ونية للإثم، وخطأ فى الرأى والاجتهاد يؤدى إلى مخالفة وجه الصواب، ولذا كفروا عليا بالتحكيم، مع أنه لم يقدم عليه مختاراً، ولوسلم أنه اختاره فالأمر لا يعدو أن يكون مجتهداً أخطأ ولم يصب، إن كان التحكيم ليس من الصواب، فلجاجتهم فى تكفيره رضى الله عنه دليل على أنهم يرون الخطأ فى الاجتهاد يخرج عن الدين ويفسد اليقين، وكذلك كان عندهم شأن طلحة والزبير وعثمان، وغيرهم من علية الصحابة الذين خالفوهم فى جزئية من الجزئيات، فكفروهم للاجتهاد الخطأ فى زعمهم، وقد ساق ابن أبى الحديد أدلتهم التى تمسكوا بها فى تكفير مرتكب الذنب ورد عليها، ولا يهمنا تفصيل وجه الرد، وإنما يهمنا ذكر بعض الأدلة لتعرف منها وجهات نظرهم، وكيف كانوا يفكرون، وسترى أن تفكيرهم كان سطحياً، لا يتعمقون فى بحث، ولا يتقصون أطراف موضوع.

وهذه الأدلة كثيرة، منها قوله تعالى: «**ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا، ومن كفر فإن الله غنى عن العالمين**»[1] فجعل تارك الحج كافراً، وترك الحج كبيرة، فكل مرتكب كبيرة كافر فى زعمهم، ومنها قوله تعالى: «**ومن لم يحكم بما أنزل الله، فأولئك هم الكافرون**»[2] وكل مرتكب للذنوب قد حكم بغير ما أنزل الله فى زعمهم، فهو كافر، ومنها قوله تعالى: «**يوم تبيض وجوه وتسود وجوه، فأما الذين اسودت وجوههم، أكفرتم بعد إيمانكم فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون**»[3] قالوا: والفاسق لا يجوز أن يكون ممن ابيضت وجوههم، فوجب أن يكون ممن اسودت وجوههم، ووجب أن يسمى كافراً، لقوله تعالى«**بما كنتم تكفرون**»، ومنها قوله تعالى:

---

(١) سورة آل عمران آية ٩٧ (٢) سورة المائدة آية ٤٤

(٣) سورة آل عمران آية ١٠٦

«وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة، ووجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها قترة، أولئك هم الكفرة الفجرة»[1]، والفاسق على وجهه غبرة، فوجب أن يكون من الكفرة، ومنها قوله تعالى: **«ولكن الظالمين بآيات الله يجحدون»**[2] أثبت أن الظالم جاحد، وهذه صفة الكافر[3].

وكل هذه الدلائل كما نرى ظواهر نصوص، قد نظروا إليها نظراً سطحياً ولم يدركوا مراميها ولا أسرارها، ولم يصيبوا هدفها، وكان على رضى الله عنه يحتج على من عاصروه منهم بالحجج الدامغة، والأدلة القاطعة، ومما قاله رداً عليهم: فإن أبيتم إلا أن تزعموا أنى أخطأت وضللت، فلم تضلون عامة أمة محمد ﷺ وآله بضلالى، وتأخذونهم بخطئى، وتكفرونهم بذنوبى، سيوفكم على عواتقكم تضعونها مواضع البرء والسقم، وتخلطون من أذنب بمن لم يذنب، وقد علمتم أن رسول الله ﷺ وآله رجم الزانى المحصن ثم صلى عليه، ثم ورثه أهله، وقتل القاتل، وورث ميراثه أهله، وقطع يد السارق وجلد الزانى غير المحصن، ثم قسم عليهما من الفئ ونكحا المسلمات، فأخذهم رسول الله ﷺ وآله بذنوبهم، وأقام حق الله فيهم، ولم يمنعهم سهمهم من الإسلام، ولم يخرج أسماءهم من بين أهله، وفى ذلك الكلام القيم رد مفحم لا يمارون فيه، ولا يستطيعون أن يثيروا حوله غباراً، ولعله رضى الله عنه عدل عن الاحتجاج بالكتاب إلى الاحتجاج بالعمل الذى كان عليه النبى ﷺ، لأن الفعل لا يقبل تأويلا، ولا يفهم إلا على الوجه الصحيح، فلا يتسع لنظراتهم السطحية وتفكيرهم الذى لا يصيب إلا جانباً واحداً، ولا يتجه إلا إلى اتجاه جزئى، وفى الاتجاه الجزئى فى فهم العبارات والأساليب ضلال عن مقصدها، وبعد عن مرماها، وفى النظرة الكلية الشاملة الصواب، وإدراك الحق من كل نواحيه، فهو رضى الله عنه جادلهم بالعمل، حتى يقطع عليهم كل تأويل، ولكى يبين لهم وضح الحقيقة من غير أن يجعل لتلبيساتهم الفاسدة أى باب من أبواب الحيرة والاضطراب.

---

(٢) سورة عبس آية ٣٨

(٣) سورة الأنعام آية ٣٣

(٤) ملخص من شرح نهج البلاغة لابن أبى الحديد: المجلد الثانى ص ٣٠٧ و٣٠٨ وارجع إلى الموضوع كاملا فيه

١١٣- هذه جملة الآراء التي اعتنقها أكثرهم ولم يتفقوا في غيرها على مذهب أو رأى أو نظر، بل كانوا كثيرى الخلاف، يشجر بينهم الخلاف لأصغر الأمور وأقلها، وربما كان هذا هو السر في كثير من انهزاماتهم، وكان المهلب بن أبى صفرة الذى كان فى العصر الأموى ترساً للجماعة الإسلامية يقيها منهم، يتخذ الخلاف بينهم ذريعة لتفريقهم وخضد شوكتهم والفل من حدتهم، وإذا لم يجدهم مختلفين دفع إليهم من يثير الاختلاف بينهم، يحكى ابن أبى الحديد أن حداداً من الأزارقة كان يصنع نصالا مسمومة، فيرمى بها أصحاب المهلب، فرفع ذلك إلى المهلب، فقال: أنا أكفيكموه إن شاء الله، فوجه رجلا من أصحابه بكتاب وألف درهم إلى عسكر قطرى بن الفجاءة قائد الخوارج، فقال له: ألق هذا الكتاب في العسكر والدراهم واحذر على نفسك، فمضى الرجل، وكان فى الكتاب:

أما بعد، فإن نصالك قد وصلت إلىّ وقد وجهت إليك بألف درهم فاقبضها وزدنا من النصال. فرفع الكتاب إلى قطرى، فدعا الحداد فقال: ماهذا الكتاب؟ قال: لا أدرى، قال: وهذه الدراهم؟ قال: لا أعلم بها، فأمر به فقتل، فجاء عبد ربه الصغير مولى بنى قيس بن ثعلبة فقال: قتلت رجلا على غير ثقة وتبين؟ قال قطرى إن قتل رجل فى صلاح الناس غير منكر، وللإمام أن يحكم بما يراه صالحاً وليس للرعية أن تعترض عليه، فتنكرله عبد ربه فى جماعة معه، ولم يفارقوه، وبلغ ذلك المهلب فدس إليهم رجلا نصرانياً جعل له جعلا يرغب فى مثله وقال: إذا رأيت قطرياً فاسجد له، فإذا نهاك فقل: إنما سجدت لك، ففعل ذلك النصرانى. فقال قطرى: إنما السجود لله تعالى، فقال: ما سجدت إلا لك. فقال رجل من الخوارج: إنه قد عبدك من دون الله، وتلا قوله تعالى «إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم، أنتم لها واردون»[1] فقال قطرى إن النصارى قد عبدوا عيسى ابن مريم فما ضر عيسى ذلك شيئاً. فقام رجل من الخوارج إلى النصرانى فقتله، فأنكر قطرى ذلك عليه، وأنكر قوم من الخوارج إنكاره.

وبلغ المهلب ذلك، فوجه إليهم رجلا يسألهم، فأتاهم الرجل، فقال: أرأيتم رجلين يخرجان مهاجرين إليكم، فمات أحدهما فى الطريق وبلغ الآخر إليكم، فامتحنتموه فلم يجز

(١) سورة الأنبياء آية: ٩٨.

المحنة ماتقولون؟ فقال بعضهم: أما الميت فمن أهل الجنة، وأما الذى لم يجز المحنة فكافر حتي يجيز المحنة، وقال قوم آخرون: هما كافران حتى يجيزا المحنة، فكثر الاختلاف، وخرج قطرى إلى حدود اصطخر، فأقام شهراً والقوم فى خلافهم[1].

انظر كيف كان ذلك القائد العظيم، يستغل حماستهم، وشدة تعصب كل منهم لرأيه، وسذاجة تفكيرهم، وضعف مداركهم، فيؤرث نيران العداوة بينهم، ويؤجج لهيب الاختلاف، ليكون بأسهم بينهم شديداً، ويكونوا ضعفاء أمام عدوهم. وفى الحق أن مثارات الخلاف بينهم كانت كثيرة وكثيراً ماكانت من غير باذر لبذور الخلاف بينهم، ولذلك انقسموا إلى فرق كثيرة ولنتكلم كلمة عن أظهر فرقهم ورؤوسهم، وهم:

١١٤- الأزارقة: هم أتباع نافع بن الأزرق الحنفى، أى أنه من بنى حنيفة من القبائل الربعية، وكانوا أقوى الخوارج شكيمة، وأكثرهم عدداً، وأعزهم نفراً، قاتلوا بقيادة نافع قواد الأمويين، وابن الزبير تسعة عشر عاما، ولما قتل نافع فى ميادين القتال جاء من بعده نافع بن عبد الله، ثم قطرى بن الفجاءة، وفى عهده ضعف شأنهم واشتد بغض الناس لهم، لشهرتهم بسفك الدماء، وتألب المسلمين عليهم واختلافهم فيمابينهم، فهزموا في كل مكان، ثم توالت انهزاماتهم من بعده إلي أن انتهى أمرهم، وقد ذهبوا إلى المبادئ العامة التى ذكرناها للخوارج، وزادوا عليها:

(١) إن مخالفيهم من عامة المسلمين، ومن لايرون رأيهم من الخوارج مشركون. وكذلك قعدة الخوارج مشركون.

(ب) دار المخالفين دار حرب، ويجوز قتل أطفالهم ونسائهم وسبيهم.

(د) إسقاط حد الرجم عن الزانى، إذ ليس فى القرآن الكريم ذكره. وإسقاط حد قذف المحصنين من الرجال مع وجوب الحد على قاذفى المحصنات من النساء.

(هـ) جواز الكبائر والصغائر على الأنبياء[2].

---

(١) شرح نهج البلاغة المجلد الأول ص ٤٠١.
(٢) الملل والنحل للشهر ستانى.

١١٥- النجدات: هم أتباع نجدة بن عويمر الحنفي، وقد خالفوا الأزارقة في تكفير القعدة من الخوارج واستحلال قتل الأطفال[١] وزادوا عليهم استحلال قتل أهل العهد والذمة، وقد كانوا باليمامة، وقد كانوا مع أبي طالوت الخارجي ثم بايعوا نجدة سنة ست وستين فعظم أمره وأمرهم، حتى استولى على البحرين، وعمان، وحضرموت، واليمن، والطائف ثم اختلفوا على نجدة لأمور نقموها عليه: منها أنه أرسل ابنه في جيش، فسبوا نساء، وأكلوا من الغنيمة قبل القسمة، فعذرهم. ومنها أنه تولى أصحاب الحدود من أصحابه، وقال لعل الله تعالى يعفوعنهم وإن عذبهم ففي غير النار، ثم يدخلهم الجنة، ومنها أنه أرسل جيشاً في البحر، وجيشاً في البر، ففضل الذين بعثهم في البر في العطاء.

وقد ترتب على اختلافهم أن انقسموا إلى ثلاث فرق: فرقة ذهبت إلى سجستان مع عطية بن الأسود الحنفي. وفرقة ثاروا مع أبي فديك على نجدة فقتلوه، وفرقة عذرت نجدة في أحداثه، وهم الذين بقي لهم اسم النجدات وقد بقي أبو فديك بعد نجدة إلى أن أرسل إليه عبد الملك بن مروان جيشاً هزمه وقتله، وبعث برأسه إلى عبد الملك بن مروان، فانتهى أمر هذه الطائفة.

١١٦- الصفرية: أتباع زياد بن الأصفر. وهم في آرائهم أقل تطرفاً من الأزارقة، وأشد من غيرهم، قد خالفوا الأزارقة في مرتكب الكبائر، فلم يتفقوا علي إشراكه، بل منهم من يرى أن الذنوب التي فيها الحد لا تتجاوز بمرتكبها الاسم الذي سماه الله به كالسارق، والزاني، وماليس فيه حد فمرتكبه كافر، ومنهم من يقول إن صاحب الذنب الذي فيه حد لايكفر حتى يحده الوالي.

ومن الصفرية أبو هلال مرداس وكان رجلا صالحاً زاهداً، خرج أيام يزيد بن معاوية بناحية البصرة، ولم يتعرض للناس، وكان يأخذ من مال السلطان مايكفيه إن ظفر به، ولا يريد الحرب. فأرسل عبد الله بن زياد جيشاً قضى عليه.

---

(١) قد علمت مما مضى أن النجدات لايرون إقامة إمام واجباً شرعياً، ومما خالف نجدة فيه نافعاً جواز التقية فنجدة يجيزها ونافع يمنعها.

ومنهم عمران بن حطان، وكان شاعراً زاهداً وقد طاف فى البلاد الإسلامية فاراً بنحلته، وقد انتخبه هؤلاء الخوارج إماماً لهم بعد أبى بلال.

١١٧- العجاردة: هم أصحاب عبد الكريم بن عجرد أحد أتباع عطية بن الأسود الحنفى، وهم قريبون جداً من النجدات فى أصل نحلتهم. وحملة آرائهم، إذ أنهم يتولون القعدة من الخوارج إذا عرفوا بالديانة. ويرون الهجرة فضيلة لا فرضا، ولا يكون مال المخالف فيئا إذا قتل صاحبه.

وقد افترقت العجاردة فرقاً كثيرة فى أمور، منها مايتعلق بالقدر وقدرة العبد ومنها مايتعلق بأطفال المخالفين، وكان يدفعهم إلي الخلاف مسائل جزئية فينتهى الأمر إلى الكلام في قضايا عامة تصيرهم فرقاً وأحزاباً. ومن أمثلة ذلك أن رجلا منهم اسمه شعيب كان مديناً لآخر اسمه ميمون، فلما تقاضى هذا دينه، قال شعيب: أعطيكه إن شاء الله، فقال ميمون: قد شاء الله تلك الساعة،فقال شعيب: لوكان قد شاء ذلك لم أستطع إلا أن أعطيكه، فقال ميمون: قد أمر الله بذلك، وكل ما أمر به فقد شاءه، وما لم يشأ لم يأمر به،فافترقت العجاردة فى ذلك إلى ميمونية وشعيبية، وكتبوا إلى رئيسهم عبد الكريم فقال: إنما نقول ماشاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، ولا نلحق بالله سوءا،فادعى كل أن الجواب يؤيده.

ويروى أن عجردياً اسمه ثعلبة كانت له بنت فخطبها عجردى آخر وأرسل إلى أمها يسألها: هل بلغت البنت؟ فإن كانت قد بلغت، ورضيت الإسلام على الشرط الذى تعتبره العجاردة، لم يبال كم مهرها. فقال: إنها كانت مسلمة فى الولاية سواء أبلغت أم لم تبلغ، فرفع الأمر إلى عبد الكريم، فاختار البراءة من الأطفال وخالفه ثعلبة، وافترقت من العجاردة على ذلك فرقة هى الثعالبة.

١١٨- الإباضية: وهم أتباع عبد الله بن إباض، وهم أكثر الخوارج اعتدالا وأقربهم إلي الجماعة الإسلامية رأياً وتفكيراً، فهم أبعد عن الشطط والغلو وأقرب إلى الاعتدال، وجملة آرائهم:

(أ) أن مخالفيهم من المسلمين ليسوا مشركين، ولا مؤمنين، ويسمونهم كفاراً.ويروى عنهم أنهم قالوا إنهم كفار نعمة.

(ب) مال مخالفيهم حرام في السر لا في العلانية، ودارهم دار توحيد إلا معسكر السلطان.

(جـ) لايحل من غنائمهم في الحرب إلا الخيل والسلاح، وكل ما فيه قوة الحروب، ويردون الذهب والفضة إلى أصحابها.

(د) تجوز شهادة المخالفين، ومناكحتهم، والتوارث معهم، ومن هذا يتبين اعتدالهم، وقربهم من إنصاف المخالفين، ومن أجل ذلك بقوا إلى اليوم في بعض جهات العالم الإسلامي.

١١٩ – خوارج لايعدون من المسلمين: قام مذهب الخوارج على الغلو والتشدد في فهم الدين، فضلوا وأجهدوا أنفسهم والمسلمين بضلالهم، ولكن المسلمين الصادقي الإيمان لم يحكموا بكفرهم، وإن حكموا بضلالهم، ولذا روى أن علياً رضي الله عنه أوصى أصحابه بالا يقاتل أحد الخوارج من بعده، لأن من طلب الحق فأخطأه ليس كمن طلب الباطل فناله، فعلي رضي الله عنه كان يعتبرهم طالبين للحق، قد اجتنبوا طريقه، ويعتبر الأمويين طالبين للباطل، وقد نالوه، ولكن كان للخوارج فرق قد ذهبوا مذاهب ليس في كتاب الله ما يؤيدها، بل فيه ما يناقضها من غير أي تأويل، وقد ذكر البغدادي في كتابه الفرق بين طائفتين من الخوارج عدهما خارجتين عن الإسلام وهما:

١ – اليزيدية: أتباع يزيد بن أبي أنيسة الخارجي، وكان إباضياً ثم ادعى أنه سبحانه وتعالى يبعث رسولا من العجم ينزل عليه كتاباً ينسخ الشريعة المحمدية، وقد أشرنا إلى ذلك فيما مضى.

٢ – الميمونية: وهم أتباع ميمون العجردي الذي ذكر آنفا في مسألة الخلاف في الدين، وقد أباح نكاح بنات الأولاد، وبنات أولاد الإخوة والأخوات، وقال في علة ذلك أن القرآن الكريم لم يذكرهن في المحرمات، وروى عن هؤلاء الميمونية أنهم أنكروا سورة يوسف، ولم يعدوها من القرآن الكريم لأنها قصة غرام في زعمهم، ولا يصح أن تضاف إليه، فقبحهم الله لسوء ما يعتقدون.

٣ ـ المرجئة[١]

١٢٠ – ابتدأت هذه الفرقة سياسية، ولكنها أخذت تخلط بالسياسة أصول الدين، وكونوا لهم رأياً سلبياً فى الأمر الذى شغل الأفكار الإسلامية فى هذا العصر، وهو مسألة مرتكب الكبيرة التى أثارها الخوارج والشيعة، وأهل الاعتزال، ولنشأتها السياسية عددناها فى الفرق السياسية.

والبذرة الأولى التى منها نبتت هذه الفرقة كانت فى عهد الصحابة فى آخر عهد عثمان رضى الله عنه، فإن القالة فى حكم عثمان وعماله لما شاعت، وذاعت، وملأت البقاع الإسلامية، ثم انتهت بقتله – اعتصمت طائفة من الصحابة بالصمت العميق، وتحصنت بالامتناع عن الاشتراك فى تلك الفتن التى مرج المسلمون فيها مرجاً شديداً، وتمسكوا بحديث أبى بكر عن النبى ﷺ قال: « ستكون فتن القاعد فيها خير من الماشى، والماشى فيها خير من الساعى، ألا فإذا نزلت أو وقعت فمن كان له إبل فليلحق بإبله، ومن كانت له غنم فليلحق بغنمه، ومن كانت له أرض فليلحق بأرضه، فقال رجل: يا رسول الله من لم تكن له إبل ولاغنم ولا أرض؟ قال: يعمد إلى سيفه، فيدق على حده بحجر، ثم لينج إن استطاع النجاة»، وامتنعوا عن الخوض فى الحرب التى وقعت بين المسلمين، ولم يعنوا أنفسهم بالبحث عن الحق فى الطائفتين المتقاتلتين، ومن هؤلاء سعد بن أبى وقاص، وأبو بكر راوى الحديث السابق، وعبد الله بن عمران بن الحصين وغيرهم، وبهذا أرجئوا الحكم فى أى الطائفتين أحق وفوضوا أمورهم إلى الله سبحانه وتعالى.

وقد قال النووى فى هذه الفتن ومسائلها: «إن القضايا كانت بين الصحابة مشتبهة،

---

(١) الإرجاء على معنيين: أحدهما التأخير مثل قوله تعالى«قالوا أرجه وأخاه» أى مهله وأخره، والثانى إعطاء الرجاء، أما إطلاق اسم المرجئة علي الجماعة بالمعنى الأول فصحيح لأنهم كانوا يؤخرون العمل عن النية والقصد. وأما بالمعنى الثانى فظاهر: فإنهم كانوا يقولون لا تضر مع الإيمان معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة. وقيل الإرجاء: تأخير حكم صاحب الكبيرة إلى يوم القيامة، فلا يحكم عليه بحكم ما فى الدنيا، من كونه من أهل الجنة. أو من أهل النار، فعلى هذا المرجئة والوعيدية فرقتان متقابلتان، وقيل: المرجئة تقول بتأخير على رضى الله عنه عن الدرجة الأولى إلى الرابعة، فعلى هذا المرجئة والشيعة فرقتان متقابلتان (الملل والنحل للشهرستانى).

حتى أن جماعة من الصحابة، تحيروا فيها، فاعتزلوا الطائفتين ولم يقاتلوا ولم يتيقنوا الصواب». وقال ابن عساكر في هذا المقام في بيان أصحاب هذه الفرقة «إنهم هم الشكاك الذين شكوا، وكانوا فى المغازى، فلما قدموا المدينة بعد قتل عثمان وكان عهدهم بالناس وأمرهم واحد، ليس بينهم اختلاف، فقالوا تركناكم وأمركم واحد، ليس بينكم اختلاف، وقدمنا عليكم وأنتم مختلفون، فبعضكم يقول: قتل عثمان مظلوما، وكان أولى بالعدل وأصحابه، وبعضكم يقول: كان على أولى بالحق، وأصحابه كلهم ثقة، وعندنا مصدق. فنحن لانتبرأ منهما ولا نلعنهما، ونشهد عليهما، ونرجئ أمرهما إلى الله سبحانه، حتى يكون الله هو الذى يحكم بينهما».

١٢١- ولما تكونت الفرق الإسلامية، فأعلن الشيعة الإفراط الشديد فى التعصب لآل البيت، والمغالاة فى ذلك، حتى تهجموا علي العلية من الصحابة، وكفروا أبا بكر وعمر رضي الله عنهما، إذ فرضوا بينهم وبين على من العداوات مالا يتصور إلا فى أخيلتهم ونحلهم، والخوارج كفروا جماهير المسلمين وأعلنوا نحلة جديدة لم يكن للمسلمين بها علم من قبل وهى تكفير كل مذنب.

ومن وراء الجميع الدولة الأموية تزعم أن المسلمين هم الذين انضموا تحت لوائهم، وخضعوا طائعين أو كارهين لسلطانهم، وقبلوا راضين أو غير راضين حكمهم، ومن عداهم جانف بنفسه عن الملة وبعيد عن الدين، لما حدث ذلك الانقسام، امتنع المرجئون عن مناصرة فريق وأرجئوا الحكم فى أمرهم، وفوضوه إلى الله علام الغيوب. فلم يريدوا أن يخوضوا فى حديث سياسى، وامتنعوا عن ذكر الأمويين بسوء، وقالوا فيهم: إنهم يشهدون أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، فليسوا إذن كفاراً ولا مشركين، بل هم مسلمون نرجئ أمرهم إلى الله الذى يعرف سرائر الناس ويحاسبهم عليها.

١٢٢- ولما كثر البحث فى أمر مرتكب الكبيرة، وادعى الخوارج كفره وشنوا الغارة على كل المسلمين، وأقاموا حرباً شعواء على جماهيرهم، وكانوا شوكة حادة فى جنب حكامهم، فوضوا الأمر فى مرتكب الكبيرة وأرجئوا الحكم على مرتكبها. كما أرجئوا الحكم فى غيره، ثم خلف من بعد هؤلاء خلف. نحله الناس اسم المرجئة، ولم يكن موقف هذا الخلف بالنسبة لمرتكب الكبيرة موقفاً سياسياً كالأول، بل حكم بأن الإيمان إقرار وتصديق واعتقاد

ومعرفة، ولا يضر مع الإيمان معصية فالإيمان منفصل عن العمل، ومنهم من غالى وتطرف، فزعم أن الإيمان اعتقاد بالقلب، وإن أعلن الكفر بلسانه، وعبد الأوثان، أو لزم اليهودية والنصرانية وعبد الصليب، وأعلن التثليث فى دار الإسلام، ومات على ذلك، فهو مؤمن كل الإيمان عند الله عز وجل، وهو ولى الله عز وجل، ومن أهل الجنة»[1] بل إن بعضهم «زعم أن لو قال قائل: أعلم أن الله قد حرم أكل الخنزير ولا أدرى هل الخنزير الذى حرمه هذه الشاة أم غيرها كان مؤمناً، ولو قال أعلم أنه فرض الحج إلى الكعبة غير أنى لا أدرى أين الكعبة، ولعلها بالهند كان مؤمناً، ومقصوده أن أمثال هذه الاعتقادات أمور وراء الإيمان إلا أنه شاك فى هذه الأمور فإن عاقلا لا يسستجيز من عقله أن يشك فى أن الكعبة إلى أية جهة هى، وإن الفرق بين الخنزير والشاة ظاهر»[2].

ووجد فى ذلك المذهب المستهين بحقائق الإيمان وأعمال الطاعات كل مفسد مستهتر، مايرضى نهمته، فأعلنه له نحلة، واتخذه له طريقاً ومذهباً، ولقد كثر المفسدون واتخذوه ذريعة لمآثمهم، ومبرراً لمفاسدهم وساتراً لأغراضهم الفاسدة ونياتهم الخبيثة، وصادف هوى فى نفوس أكثر المفسدين الغاوين. ومما يحكيه أبو الفرج الأصفهانى فى هذا المقام مايروى أن شيعياً ومرجئياً اختصما، فجعلا الحكم بينهما لأول من يلقاهما، فلقيهما أحد الإباحيين المستهترين فقالا له: أيهما خير الشيعى أم المرجئى فقال«ألا إن أعلاى شيعى وأسفلى مرجئ»،

١٢٣- وعلى هذا نستطيع أن نقول: إن كلمة المرجئة كانت تطلق على طائفتين إحداهما متوقفة فى حكم الخلاف الذى وقع بين الصحابة والخلاف الذى كان فى العصر الذى ولى عصر الصحابة وهو العصر الأموى. والثانية الطائفة التى ترى أن الله يعفو عن كل الذنوب ماعدا الكفر، فلا يضر مع الإيمان معصية، كما لاتنفع مع الكفر طاعة.

وقد وجد الفساق فى هذا المذهب البابَ مفتوحاً لمساويهم، ولذا قال فى هذا القبيل زيد بن على بن الحسين «أبرأ من المرجئة الذين أطمعوا الفساق فى عفو الله» وقد جعلت هذه الطائفة اسم المرجئة من الشنائع التى كانت تسب بها الفرق.

---

(١) الفصل فى الملل والنحل لابن حزم.

(٢) الملل والنحل للشهرستانى.

١٢٤- ولقد كان المعتزلة يطلقون اسم المرجئة على كل من لايرى أن صاحب الكبيرة ليس مخلداً فى النار، بل يعذب بمقدار، وقد يعفو الله عنه، ولذا أطلق على أبى حنيفة وصاحبيه رضى الله عنهم مرجئة بهذا الاعتبار. ولقد قال فى هذا المقام الشهرستانى فى الملل والنحل: «لقد كان يقال لأبى حنيفة وأصحابه مرجئة السنة، وعده كثير من أصحاب المقالات من جملة المرجئة، ولعل السبب فيه أنه لما كان يقول: الإيمان التصديق بالقلب، وهو لايزيد ولا ينقص، ظنوا أنه يؤخر العمل عن الإيمان، والرجل مع تحرجه فى العمل كيف يفتى بترك العمل. وله وجه آخر، وهو أنه كان يخالف القدرية والمعتزلة الذين ظهروا فى الصدر الأول، والمعتزلة كانوا يلقبون كل من خالفهم فى القدر مرجئاً، وكذلك الخوارج، فلابد أن اللقب إنما لزمه من فريقى المعتزلة والخوارج».

وقد عد من المرجئة على هذا النحو عدد كبير غير أبى حنيفة وأصحابه، منهم الحسن ابن محمد بن على بن أبى طالب، وسعيد بن جبير وطلق بن حبيب، وعمرو بن مرة، ومحارب ابن دثار، ومقاتل بن سليمان، وحماد بن أبى سليمان، وقديد بن جعفر، وهؤلاء كلهم من أئمة الفقه والحديث لم يكفروا أصحاب الكبائر أو يحكموا بتخليدهم فى النار.

١٢٥- هذا وقد كانت تعقد مجالس للمناظرة بين المرجئة وغيرهم، وخصوصاً الخوارج، وقد جاء فى الأغانى لأبى الفرج الأصفهانى أن ثابت بن قطنة قد جالس قوماً من الشراة وقوماً من المرجئة كانوا يجتمعون فيتجادلون بخراسان، فمال إلى قول المرجئة، فلما اجتمعوا بعد ذلك أنشدهم قصيدة قالها فى الإرجاء وهى:

ياهند إنى أظن العيش قد نفدا ... ولا أرى الأمر إلا مدبراً نكدا
إنى رهينة يوم لست سابقه ... إلا يكن يومنا هذا فقد أفدا
بايعت ربى بيعاً إن وفيت به ... جاورت قتلى كراماً جاوروا أحدا
ياهند، فاستمعى لى، إن سيرتنا ... أن نعبد الله لم نشرك به أحدا
نرجى الأمور إذا كانت مشبهة ... ونصدق القول فيمن جار أو عندا
المسلمون على الإسلام قد علموا ... والمشركون استووا فى دينهم قددا
ولا أرى أن ذنباً بالغ أحدا الناس شركا إذا ما وحّدوا الصمدا
لا نسفك الدم إلا أن يراد بنا ... سفك الدماء طريقاً واحداً جددا

من يتق اللّه فى الدنيا فإن له ... أجر التقى إذا وفى الحساب غدا
وما قضى الله من أمر فليس له ... رد وما يقض من شىء يكن رشدا
كل الخوارج مخط فى مقالته ... ولو تعبد فيما قال واجتهدا
أما على وعثمان فإنهما ... عبدان لم يشركا بالله مذ عبدا
وكان بينهما شغب وقد شهدا ... شق العصا وبعين الله ما شهدا
يجزى علياً وعثماناً بسعيهما ... ولست أدرى بحق أية وردا
الله أعلم ماذا يحضران به ... وكل عبد سيلقى الله منفردا

٤ - الجبرية

١٢٦ - خاض المسلمون فى حديث القدر، وقدرة الإنسان بجوار إرادة الله سبحانه وتعالى وقدرته، فى عهد الصحابة رضى الله عنهم، ولكن سيادة السليقة العربية، والنفس القريبة من الفطرة، جعلتهم لا يتعمقون فى بحث هذه المسائل، ولا يغوصون إلى أعماقها، ولا يتغلغلون فى بحوثها، ولا يسيرون فى طريق مذهبى يسيطر عليهم، أما بعد عهدهم، وانقراض أكثرهم، واختلاط المسلمين بأصحاب الديانات القديمة، وأهل الملل والنحل، وكثرة المذاهب والفرق، فقد استفاض قولهم، واتسعت بحوثهم، وسلكوا مسالك أصحاب الديانات القديمة فى بحث هذه المسائل.

ففريق منهم وهم الذين نحن بصدد بيانهم زعموا أن الإنسان لايخلق أفعاله، وليس له مما ينسب إليه من الأفعال شيء، فقوام هذا المذهب« نفى الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلى الله سبحانه وتعالى، إذ العبد لايوصف بالاستطاعة، وإنما هو مجبور فى أفعاله لاقدرة له ولا إرادة ولا اختيار، وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق فى سائر الجمادات، وتنسب إليه الأفعال مجازاً كما تنسب إلى الجمادات، وكما يقال أثمرت الشجرة، أو جرى الماء، وتحرك الحجر، وطلعت الشمس، وغربت، وتغيمت السماء، وأمطرت، وازدهرت الأرض، وأنبتت، إلى غير ذلك، والثواب والعقاب جبر، وإذا أثبت الجبر فالتكليف أيضاً كان جبراً »[1].

---

(١) الملل والنحل للشهرستانى.

وقد قال ابن حزم فى بيان وجهة نظر أهل الجبر فى زعمهم « احتجوا فقالوا لما كان الله تعالى فعالا، لايشبهه شىء من خلقه، وجب ألا يكون أحد فعالا غيره، وقالوا أيضاً: معنى إضافة الفعل إلى الإنسان إنما هو كما تقول: مات زيد، وإنما أماته الله، وقام البناء وإنما أقامه الله تعالى».

١٢٧ – وقد خاض المؤرخون فى بيان أول من نطق بهذه النحلة، وأكثروا، وأعتقد أن النحلة التى تصير مذهباً من الصعب تعرف أول من نطق بها، ولذا يصعب أن نعين أولا لهذه الفكرة، وأن نذكر مبدأ لقولها، ولكنا نجزم بأن القول بالجبر شاع فى أول العصر الأموى، وكثر حتى صار مذهباً فى آخره، وبين أيدينا رسالتان لعالمين جليلين عاشا فى أول العصر الأموى ذكرهما المرتضى فى كتاب (المنية والأمل).

(إحداهما) لعبد الله بن عباس يخاطب بها جبرية أهل الشام، وينهاهم عن القول بالجبر فيقول « أما بعد.. أتأمرون الناس بالتقوى، وبكم ضل المتقون، وتنهون الناس عن المعاصى، وبكم ظهر العاصون، يا أبناء سلف المقاتلين، وأعوان الظالمين، وخزان مساجد الفاسقين، وعمار سلف الشياطين، هل منكم إلا مفتر على الله يحمل إجرامه عليه، وينسبه علانية إليه، وهل منكم إلا من السيف قلادته، والزور على الله شهادته، أعلى هذا تواليتم، أم عليه تمالأتم، حظكم منه الأوفر، ونصيبكم منه الأكبر، عمدتم إلى موالاة من لم يدع لله مالا إلا أخذه، ولامناراً إلا هدمه، ولا مالا ليتيم إلا سرقه أو خانه، فأوجبتم لأخبث خلق الله أعظم حق الله، وتخاذلتم عن أهل الحق حتى ذلوا وقلوا، وأعنتم أهل الباطل حتى عزوا وكثروا، فأنيبوا إلى الله وتوبوا، تاب الله على من تاب وقبل من أناب » وفى هذه الرسالة تصريح بتقبيح فكرتهم الجبرية، إذ يقول « هل منكم إلا مفتر على الله يحمل إجرامه عليه، وينسبه علانية إليه ».

(والثانية) رسالة الحسن البصرى إلى قوم من أهل البصرة ادعوا الجبر، فهو يقول فيها « من لم يؤمن بالله وقضائه وقدره فقد كفر، ومن حمل ذنبه على ربه فقد كفر، إن الله لايطاع استكراها، ولا يعصى لغلبة، لأنه المليك لما ملكهم، والقادر على ما أقدرهم عليه، فإن عملوا بالطاعة لم يحل بينهم وبين ما فعلوا، وإن عملوا بالمعصية، فلو شاء لحال بينهم وبين ما فعلوا، فإذا لم يفعلوا فليس هو الذى أجبرهم على ذلك، فلو أجبر الله الخلق على الطاعة

لأسقط عنهم الثواب، ولو أجبرهم على المعاصي لأسقط عنهم العقاب، ولو أهملهم لكان عجزاً في القدرة، ولكن له فيهم المشيئة التي غيبها عنهم، فإن عملوا بالطاعات كانت له المنة عليهم، وإن عملوا بالمعصية كانت له الحجة عليهم » وفي هذا تصريح واضح بالجبر.

وروى عن على بن عبد الله بن عباس أنه قال: كنت جالساً عند أبى إذ جاء رجل فقال: يابن عباس إن ها هنا قوماً يزعمون أنهم أتوا ما أتوا من قبل الله، وأن الله أجبرهم على المعاصي، فقال: لو أعلم أن ها هنا منهم أحداً لقبضت على حلقه فعصرته، حتى تذهب روحه عنه، لا تقولوا: أجبر الله على المعاصي، ولاتقولوا لم يعلم الله ما العباد عاملوه، فتجهلوه»(١).

١٢٨ - وقد علمت أن فكرة الجبر نشأت فى عهد الصحابة، بل فى عصر النبي ﷺ، وإنما الذى امتاز به هذا العصرأنها صارت فيه نحلة ومذهباً له أنصار يدعون إليه ويدارسونه، ويبينونه للناس، وقالوا: إن أول من قام بذلك بعض اليهود، فقد علموه بعض المسلمين، وهؤلاء أخذوا ينشرونه، ويقال: إن أول من فعل ذلك الجعد بن درهم، وقد تلقاه عن يهودى بالشام، ونشره بين الناس بالبصرة، ثم تلقاه عنه جهم بن صفوان، جاء فى كتاب سرح العيون فى الكلام على الجعد بن درهم « تعلم منه الجهم بن صفوان القول الذى نسب إليه الجهمية(٢) » وقيل إن الجعد أخذ ذلك عن أبان بن سمعان وأخذه أبان عن طالوت بن أعصم اليهودى، وترى من هذا أن تلك النحلة ابتدأت يهودية، وابتدأت فى عصر النبى ﷺ والصحابة، لأن طالوت هذا كان معاصراً للنبى ﷺ وبقى إلى عصر الصحابة، ولكن مع ذلك لانستطيع أن نقول: إن النحلة كانت بذراً يهودياً خالصاً، لأن الفرس(٣) كانت تجرى بينهم هذه الأفكار من قبل، فكانت من البحوث التى طرقها الزرادشتية والمانوية وغيرهم، ولم يترعرع ذلك المذهب إلا فى خراسان، فإن جهما زعيم هذه الفرقة التى انتحلت اسمه،

---

(١) المنية والأمل.

(٢) هم القائلون بالجبر على ما تقدم.

(٣) جاء فى كتاب المنية والأمل، عن الحسن أن رجلا من فارس جاء إلى النبى ﷺ وقال: رأيتهم ينكحون بناتهم وأخواتهم، فإن قيل: لم تفعلون؟ قالوا: قضاء الله وقدره. فقال ﷺ: سيكون فى أمتى من يقول مثل ذلك، أولئك مجوس أمتى.

ونسبت إليه لم يجد أرضا صالحة لدعوته إلا فى خراسان وما حولها، فهذه الفرقة فارسية يهودية فى هذه النحلة، وليست من العرب فى شىء.

١٢٩ – وقد نسب أهل الجبر إلى الجهم[1] بن صفوان لأنه أكبر دعاته وأعظم أنصاره، وقد كان مع دعوته إلى الجبر يدعو إلى آراء أخرى منها:

(أ) زعمه أن الجنة والنار تفنيان، وأن لاشىء بخالد، والخلود المذكور فى القرآن الكريم هو طول المكث وبعد الفناء، لامطلق البقاء.

(ب) وزعمه أن الإيمان هو المعرفة فقط، وأن الكفر هو الجهل.

(جـ) وزعمه بأن علم الله وكلامه حادثان.

(د) ولم يصف الله بأنه شىء أو حى، وقال لا أصفه بوصف يجوز إطلاقه على الحوادث، وقد نفى رؤية الله، وقال بخلق القرآن بناء على زعمه أن كلام الله حادث لاقديم، وقد تبعه كثيرون فى هذه الآراء غير أن النحلة التى بانوا بها وشهرتهم وصارت خاصة بهم، هى القول بالجبر، وأن الإنسان لا إرادة له ولا فعل، وقد تقدم السلف والخلف للرد عليهم، وإثبات بطلان مذهبهم، وقد ذكرنا لك بعضها مما جرى على ألسنة السلف كعبد الله بن عباس، والحسن بن على بن أبى طالب، وعمر بن الخطاب وغيرهم، وقد دونت الكتب المجادلات الكثيرة فى الرد عليهم.

٥ ـ المعتزلة

١٣٠ – نشأتهم: نشأت هذه الفرقة فى العصر الأموى، ولكنها شغلت الفكر الإسلامى فى العصر العباسى ردحاً طويلا من الزمان.

كان العراق فى عصر الخلفاء الراشدين والعصر الأموى يسكنه عدة طوائف تنتهى إلى سلائل مختلفة، فبعضهم ينتهى إلى سكان العراق الأقدمين من الكلدان وبعضهم من

---

(١) ظهر الجهم بن صفوان بخراسان (وهو من موالى بنى راسب) يدعو لهذه الفكرة، وكان كاتباً لشريح بن الحارث وخرج معه على نصر بن سيار وقتله مسلم بن أحوز المازنى فى آخر عهد بنى مروان، وبقى أتباعه بنهاوند، حتى تغلب مذهبا أبى منصور الماتريدى وأبى الحسن الأشعرى على كل المذاهب الاعتقادية بهذه البلاد.

الفرس، وبعضهم نصارى، ويهود، وعرب، وقد دخل أكثر هؤلاء في الإسلام، وبعضهم قد فهمه على ضوء المعلومات القديمة في رأسه، واصطبغ في نفوسهم بصبغتها، وتكونت عقيدته على طريقتهم، وبعضهم أخذ الإسلام من ورده الصافي، ومنهله العذب، وانساغ في نفسه من غير تغيير، ولكن شعوره وأهواءه لم تكن إسلامية خالصة، بل كان فيه ميل إلى القديم، وحنين إليه على غير إرادة، بل على النحو الذي يسميه علماء النفس في العصر الحديث: « العقل الباطن» لذلك لما اشتدت الفتن في عصر أمير المؤمنين على بن أبي طالب انبعثت في العراق الأهواء القديمة من مراقدها، واستيقظت من سباتها، وهبت من مكامنها مكشوفة من غير ستار، وظهر في العراق وحوله الخوارج والشيعة. وفي وسط هذا المزيج من الآراء، وذلك المضطرب الفسيح من الأهواء ظهرت المعتزلة.

۱۳۱ - ويختلف العلماء في وقت ظهورها، فبعضهم يرى أنها ابتدأت في قوم من أصحاب على اعتزلوا السياسة، وانصرفوا إلى العقيدة عندما تنازل الحسن عن الخلافة لمعاوية، وفي ذلك يقول أبو الحسن الطرائفي في كتابه (أهل الأهواء والبدع): « وهم سموا أنفسهم معتزلة، وذلك عندما بايع الحسن بن على رضي الله عنه معاوية، وسلم إليه الأمر، اعتزلوا الحسن ومعاوية وجميع الناس، وكانوا من أصحاب على، ولزموا منازلهم، ومساجدهم، وقالوا: نشتغل بالعلم والعبادة ».

(۱) والأكثرون على أن رأس المعتزلة هو واصل بن عطاء، وقد كان ممن يحضرون مجلس الحسن البصرى العلمي، فثارت تلك المسألة التي شغلت الأذهان في ذلك العصر، وهي مسألة مرتكب الكبيرة، فقال واصل مخالفاً الحسن البصرى: أنا أقول إن صاحب الكبيرة ليس بمؤمن بإطلاق، بل هو في منزلة بين المنزلتين، ثم اعتزل مجلس الحسن واتخذ له مجلساً آخر في المجلس،

ومن هذا تعرف لماذا سمى هو وأصحابه بالمعتزلة، ولكن بعض المستشرقين يرى أنهم سموا المعتزلة لأنهم كانوا رجالا أتقياء متقشفين ضاربي الصفح عن ملاذّ الحياة، وكلمة معتزلة تدل على أن المتصفين بها زاهدون في الدنيا.

وفي الحق أنه ليس كل المنتسبين إلى هذه الفرقة كما نعتهم، بل منهم المتهمون بالمعاصي، ومنهم المتقون، ومنهم الأبرار ومنهم الفجار.

١٣٢ – مذهب المعتزلة: قال أبو الحسن الخياط فى كتابه (الانتصار) « ليس يستحق أحد اسم الاعتزال، حتى يجمع القول بالأصول الخمسة: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، فإذا كملت فى الانسان هذه الخصال الخمس فهو معتزلى، هذه هى الأصول الجامعة لمذهب المعتزلة، فكل من يتحيف طريقها، ويسلك غير سبيلها، ليس منهم، لايتحملون إثمه ولا تلقى عليهم تبعة قوله، ولنتكلم فى كل أصل من هذه الأصول بكلمة موجزة.

فأما التوحيد فهولب مذهبهم، وأس نحلتهم، ويرون فيه كما قال الأشعرى عنهم فى كتابه مقالات الإسلاميين: « إن الله واحد ليس كمثله شئ وهو السميع البصير، وليس بجسم، ولا شبح، ولاجثة ولاصورة ولالحم، ولادم، ولاشخص ولاجوهر ولاعرض، ولابذى لون، ولاطعم، ولارائحة، ولامجسة ولابذى حرارة ولابرودة ولارطوبة، ولايبوسة، ولاطول، ولاعرض، ولاعمق، ولااجتماع، ولا افتراق، ولايتحرك، ولايسكن ولايتبعض، ليس بذى أبعاض وأجزاء، ولاجوارح وأعضاء، وليس بذى جهات، ولابذى يمين وشمال وأمام وخلف وفوق وتحت ولايحيط به مكان، ولايجرى عليه زمان، ولاتجوز عليه المماسة ولا العزلة، ولاالحلول فى الأماكن، ولايوصف بشئ من صفات الخلق الدالة على حدثهم، ولايوصف بأنه متناه، ولايوصف بمساحة ولاذهاب فى الجهات، وليس بمحدود، ولا والد ولامولود، ولاتحيط به الأقدار، ولاتحجبه الأستار، ولاتدركه الحواس، ولايقاس بالناس، ولايشبه الخلق بوجه من الوجوه، ولاتجرى عليه الآفات، ولاتحل به العاهات، وكل ما خطر بالبال وتصور بالوهم فغير مشبه له، ولم يزل أولا سابقاً، متقدماً للمحدثات، موجوداً قبل المخلوقات، ولم يزل عالما قادراً حيا، ولايزال كذلك، لاتراه العيون، ولاتدركه الأبصار، ولاتحيط به الأوهام، ولايسمع بالأسماع، شئ لا كالأشياء عالم قادر حى، لا كالعلماء القادرين الأحياء، وإنه القديم وحده، ولاقديم غيره، ولا إله سواه، ولاوزير له فى سلطانه، ولامعين له على إنشاء ما أنشأ، وخلق ما خلق، ولم يخلق الخلق على مثال سبق، وليس خلق شئ بأهون عليه من خلق شئ آخر، ولا بأصعب عليه منه، ولايجوز عليه اجترار المنافع، ولاتلحقه المضار، ولايناله السرور واللذات، ولايصل إليه الأذى والآلام، ليس بذى غاية فيتناهى، ولايجوز عليه الفناء، ولايلحقه العجز والنقص، وتقدس عن ملامسة النساء وعن اتخاذ الصحابة والأبناء» اهـ قوله.

وقد بنوا على هذا الأصل استحالة رؤية الله سبحانه وتعالى يوم القيامة لاقتضاء ذلك الجسمية والجهة، وأن الصفات ليست شيئاً غير الذات[1] وإلا تعدد القدماء فى نظرهم، وبنوا على ذلك أيضاً أن القرآن مخلوق لله سبحانه، لنفيهم عنه سبحانه صفة الكلام.

(٢) وأما العدل، فقد بين معناه المسعودى فى مروج الذهب فقال: « هو أن الله لايحب الفساد، ولايخلق أفعال العباد، بل يفعلون ما أمروا به، وينتهون عمانهوا عنه بالقدرة التى جعلها الله لهم، وركبها فيهم، وأنه لم يأمر إلا بما أراد، ولم ينه إلا عما كره، وأنه ولى كل حسنة أمر بها[2]، وبرئ من كل سيئة نهى عنها، لم يكلفهم مالا يطيقون، ولا أراد منهم مالا يقدرون عليه، وأن أحداً لايقدر على قبض ولابسط، إلا بقدرة الله التى أعطاهم إياها وهو المالك لهادونهم، يفنيها إذا شاء ولو شاء لجبر الخلق على طاعته، ومنعهم اضطراريا عن معصيته، ولكان على ذلك قادراً، ولكنه لايفعل إذا كان فى ذلك رفع للمحنة، وإزالة للبلوى» اهـ، وقد ردوا بهذا الأصل على الجهمية الذين قالوا إن العبد فى فعله غير مختار، فعدوا ذلك ظلماً لأنه لامعنى لأمر الشخص بأمر يضطره الأمر إلى مخالفته، ولالنهيه عن أمر يضطره الناهى إلى فعله، وقد بنوا على ذلك الأصل كما رأيت أن العبد خالق لأفعاله، ولكنهم لاحظوا فى تقديره تنزيه الله عن العجز، فقالوا إن هذا بقدرة أودعه الله إياها وخلقها، فهو المعطى المانح، وله القدرة التامة على سلب مامنح، وإنما أعطى ما أعطى ليتم التكليف.

(٣) وأما الوعد والوعيد فهو أن يجازى من أحسن بالإحسان، ومن أساء بالسوء، لا يغفر لمرتكب الكبائر مالم يتب.

(٤) وأما القول بالمنزلة بين المنزلتين فقد بين وجهة نظرهم فيه الشهرستانى بقوله، ووجه تقريره أنه قال(أى واصل بن عطاء): إن الإيمان عبارة عن خصال خير، إذا اجتمعت سمى المرء مؤمناً، وهو اسم مدح، والفاسق لم يستجمع خصال الخير، ولا استحق اسم المدح، فلا يسمى مؤمنا، وليس هو بكافر مطلق أيضاً، لأن الشهادة وسائر أعمال الخير موجودة فيه، لاوجه لإنكارها، ولكنه إذا خرج من الدنيا على كبيرة من غير توبة فهو من أهل

(١) وليس هذا محل إجماع كل منهم.

(٢) احتجوا على ذلك بظاهر قوله تعالى: «ما أصابك من حسنة فمن الله، وما أصابك من سيئة فمن نفسك».

النار خالداً فيها، إذ ليس فى الآخرة إلا الفريقان: فريق فى الجنة، وفريق فى السعير، ولكنه تخفف عنه النار، وتكون دركته فوق دركة الكفار»[1] أ هـ.

(٥) وأما الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، فقد قرروا وجوبهما على المؤمنين نشراً للدعوة للإسلام، وهداية للضالين، وإرشاداً للغاوين، وكل بما يستطيع، فذو البيان ببيانه، وذو السيف بسيفه.

١٣٣- طريقهم فى الاستدلال على عقائدهم: كانوا يعتمدون فى بيان عقائدهم على القضايا العقلية، دون الآثار النقلية، كانت ثقتهم بالعقل لا يحدها إلا احترامهم لأوامر الشرع، كل مسألة من مسائلهم يعرضونها على العقل، فما قبله أقروه، ومالم يقبله رفضوه.

وقد سرى إليهم ذلك النحو من البحث العقلى:

(أ) من مقامهم فى العراق وفارس، وقد كانت تتجاوب فيهما أصداء لمدنيات وحضارات قديمة.

(ب) ومن سلائلهم غير العربية، فقد كان أكثرهم من الموالى.

(جـ) ولتصديهم للرد على المخالفين.

(د) ولسريان كثير من آراء الفلاسفة الأقدمين إليهم، ولا ختلاطهم بكثير من اليهود والنصارى وغيرهم، ممن كانوا حملة هذه الأفكار ونقلتها إلى العربية.

وكان من آثار اعتمادهم على العقل أنهم كانوا يحكمون بحسن الأشياء وقبحها عقلا، وكانوا يقولون: «المعارف كلها معقولة بالعقل، واجبة بنظر العقل، وشكر المنعم واجب قبل

---

(١) والمعتزلة مع اعتقادهم أنه في منزلة بين المنزلتين يرون أنه لا مانع من أن يطلق عليه اسم المسلم تمييزا له عن الذميين لامدحا وتكريما، قال ابن أبي الحديد وهو من شيوخهم: «إنا وإن كنا نذهب إلى أن صاحب الكبيرة لايسمى مؤمنا ولا مسلما، فإنا نجيز أن يطلق عليه هذا اللفظ إذا قصد تمييزه عن أهل الذمة وعابدي الأصنام، فيطلق عليه مع قرينة لفظ أو حال يخرجه عن أن يكون مقصودا به التكريم والثناء والمدح» شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد.

ورود السمع، والحسن والقبح صفتان ذاتيتان للحسن والقبح»[1] وقال الجبائي«كل معصية كان يجوزأن يأمر الله سبحانه بها فهي قبيحة للنهي، وكل معصية كان لا يجوز أن يبيحها الله فهي قبيحة لنفسها كالجهل به، والاعتقاد بخلافه، وكذلك كل ماجاز ألا يأمر الله سبحانه به فهو حسن للأمر به، وكل مالم يجز إلا أن يأمر به فهو حسن لنفسه»[2].

وقد بنوا على هذه الفكرة وجوب الصلاح والأصلح لله، فقد قال جمهورهم: إن الله لايصدر عنه إلا مافيه صلاح، فالصلاح واجب له، ولا شئ مما يفعله جلت قدرته، إلا وهو صالح، ويستحيل عليه سبحانه أن يفعل غير الصالح.

١٣٤- دفاعهم عن الإسلام: دخل في الإسلام طوائف من المجوس، والصابئة، واليهود، والنصارى، وغير هؤلاء وأولئك، ورءوسهم ممتلئة بكل مافي هذه الأديان من تعاليم، جرت في نفوسهم مجرى الدم في الجسم، وتغلغلت فيها، واستقرت في ثناياها، ففهموا الإسلام على ضوئها، ومنهم من كان يظهر الإيمان خشية السلطان، ويبطن غيره، فأخذ ينشر بين المسلمين ما يفسد عليهم دينهم، ويشككهم في عقائدهم، ويدسون بينهم أفكاراً وآراء ما أنزل الله بها من سلطان، وقد ظهرت ثمار غرسهم، واستغلظت سوق نيتهم، فوجدت فرق هادمة تحمل اسم الإسلام، وهي معاول هدمه، فكانت المجسمة والمشبهة، والزنادقة، وغيرهم، وقد تصدى للدفاع دون هؤلاء فرقة درست المعقول وفهمت المنقول، فكانت المعتزلة، وتجردوا للدفاع عن الدين، وما كانت الأصول الخمسة التي تضافروا على تأييدها، وتآزروا على نصرها إلا وليدة المناقشات الحادة التي كانت تقوم بينهم وبين مخالفيهم، والتوحيد الذي اعتقدوه على الشكل الذي أسلفنا كان للرد على المشبهة والمجسمة، والعدل كان للرد على الجهمية، والوعد والوعيد كان للرد على المرجئة، والمنزلة بين المنزلتين ردوا بها على الخوارج الذين كفروا مرتكب الذنب صغيراً أو كبيراً.

وفي عهد المهدي ظهر المقنع الخراساني، وكان يحكم بتناسخ الأرواح، واستغوى طائفة من الناس، وسار إلى ماوراء النهر، فلاقى المهدي عناء في التغلب عليه، لذلك أغرى

(١، ٢) الملل والنحل للشهرستاني.

بالزنادقة، فكان يتبعهم ليقضى عليهم بسيف السلطان، ولكن السيف لا يقضى على رأى، ولا يميت مذهباً، ولذلك شجع المعتزلة وغيرهم فى الرد عليهم، وأخذهم بالحجة، وكشف شبهاتهم، وفضح ضلالاتهم فمضوا فى ذلك غير وانين.

١٣٥- مناصرة الخلفاء للمعتزلة: ظهر المعتزلة فى العصر الأموى فلم يجدوا من الأمويين معارضة لهم، لأنهم لم يثيروا شغباً، ولم يعلنوا حرباً، بل كانوا طائفة لا عمل لها إلا الفكر، وقرع الحجة بالحجة والدليل بالدليل ووزن الأمور بمقاييسها الصحيحة. لا يتعرضون للسياسة إلا بقدر محدود، وحجتهم فيما يرون بيان لا سنان، وسلاحهم دليل قوى، لا سيف مشهور.

ويحكى المسعودى فى مروج الذهب «أن يزيد بن الوليد كان يرى رأى المعتزلة ويعتقد بصحة أصولهم الخمسة».

ولما جاءت الدولة العباسية، وكان سيل الإلحاد والزندقة قد طم، وجد خلفاؤها فى المعتزلة سيفاً مسلولا على الزندقة فلم يفلوه، وحرباً شعواء منهم على الإلحاد فلم يخمدوها، حتى جاء المأمون فشايعهم وقربهم، ورأى مابينهم وبين الفقهاء من خلاف، فكان يعقد المناظرات بين الفريقين، لينتهوا إلى رأى واحد، ولكنه سقط سقطة ما كان لمثله أن يقع فيها، وهى أنه أراد - أو من حوله - أن يحمل الفقهاء والمحدثين على رأى المعتزلة فى القرآن بقوة السلطان، وما كانت قوة الحكم لنصرة الآراء، وحمل الناس على غير مايعتقدون. وإذا كان من المحرم الإكراه فى الدين، فكيف يحل حمل الناس على عقيدة ليس فى مخالفتها كفر بل تنزيه، فقد حاول أن يحمل الفقهاء على القول بخلق القرآن، فأجابه بعضهم إلى رغبته تقية ورهباً، لا إيماناً واعتقاداً، وتحمل آخرون العنت والإرهاق والسجن الطويل، ولم يقولوا غير مايعتقدون، واستمرت تلك الفتنة طول خلافة المعتصم والواثق، لوصية المأمون بذلك، وزاد الواثق الإكراه على نفى الرؤية، وهى الرأى الذى يراه المعتزلة. ولما جاء المتوكل رفع هذه المحنة، وترك الأمور تأخذ سيرها، والآراء تجرى فى مجاريها، وللناس فيها مايختارون.

١٣٦- منزلة المعتزلة عند معاصريهم: شن الفقهاء والمحدثون الغارة علي المعتزلة، فكان هؤلاء بين عدوين كلاهما أيد قوى: الزنادقة ومن على شاكلتهم من ناحية، والفقهاء

والمحدثون من ناحية أخرى، وإنك لترى فى مجادلات الفقهاء ومحاوراتهم تشنيعاً على المعتزلة، كلما لاحت لهم بارقة، وإذا سمعت أبا يوسف ومحمداً والشافعى وابن حنبل وغيرهم يذمون علم الكلام، ومن يأخذ العلم على طريقة المتكلمين، فإنما المعتزلة أرادوا بذمهم، وطريقتهم أرادوا بتزييفهم، ولكن ما السر فى كراهية الفقهاء لهم، وكلا الفريقين يسعى لنصرة الدين لا يألوجهدا فى تأييده، ولا يدخر وسعاً فى إقامته، يظهر لى أن عدة أمور تضافرت فأوجدت ذلك العداء، وتعاونت فسببت تلك البغضاء، وهذا بعض منها:

(١) خالفت المعتزلة طريقة السلف الصالح فى فهم عقائد الدين الحنيف، كان القرآن الكريم هو الورد المورود الذى يلجأ إليه كل من يتعرف صفات الله، وما يجب الإيمان به من العقائد، لا يصدرون عن غيره، ولا يطمئنون لسواه، كانوا يفهمون العقائد من آيات القرآن الكريم، وهى بينات، وما اشتبه عليهم حاولوا فهمه بما توجبه أساليب اللغة، وهم بها خبراء، وإن تعذر عليهم فهم شئ توقفوا وفوضوا غير مبتغين فتنة، ولا راغبين فى زيغ، ولا سالكين غير سبيل الحق القويم.

وقد كان ذلك ملائما للعرب كافياً لهم، لأنهم قوم أميون ليسوا أهل علوم ولا منطق ولا فلسفة، ولقد خالف المعتزلة ذلك النهج، وحكموا العقل فى كل شئ، وجعلوه أساس بحثهم، وساقهم شره عقولهم إلي محاولة اكتناه كل أمر، فكان كل ذلك صدمة للفقهاء لم يألفوها، فجربوا عليهم ألسنتهم، وأشاعوا عنهم قالة السوء، وما كان أكثر المعتزلة فى الحقيقة إلا كما قال أحد العلماء الأوروبيين: «إنا لم نسمع من المعتزلة صوت المخالفة للدين، ولكن سمعنا صوت الضمير المتدين الذى يناضل كل مالا يليق بالله وعلاقته بعبده».

(٢) قام المعتزلة بمجادلة الزنادقة والثنوية وغيرهم، وكل مجادلة نوع من النزال والمحاربة، والمحارب مأخوذ بطرق محاربه فى القتال، مقيد بأسلحته، متعرف لخططه، دارس لمراميه، متقص لغاياته، وكل ذلك من شأنه أن يجعل الخصم متأثراً بخصمه، وآخذا عنه بعض مناهجه، فالمعتزلة قد تأثروا إلى حد ما بآراء مخالفيهم وأفكارهم، وما أحسن قول نيبرج فى ذلك «من نازل عدواً عظيما فى معركة فهو مربوط به، مقيد بشرط القتال، وتقلب أحواله، ويلزمه أن يلاحق عدوه في حركاته وسكناته، وقيامه وقعوده، وربما تؤثر فيه روح

العدو وحيله كذلك في معركة الأفكار، وفي الجملة فللعدو تأثير في تكوين الأفكار ليس بأقل من تأثير الحليف فيه، حتى إن بعض الحنابلة وقد شكا أن أصحابه انقطعوا إلى الرد على الملحدين انقطاعاً أداهم إلى إلحاد، فلا غرو بعد ذلك إذا رأيت شذوذا في آراء بعض المعتزلة لتأثرهم بهذه المجادلة[1].

(٣) كانت طريقة المعتزلة في معرفة العقائد عقلية خالصة، لا يعتمدون علي نص، اللهم إلا إذا كان موضوع الكلام حكما شرعياً، أو له صلة بحكم شرعي، فجل اعتمادهم على العقل كما أسلفنا، والعقل نزوات، لذلك وقع بعضهم في بعض من الهنات دفعتهم إليها نزعتهم العقلية الخالصة، كقول أبي الهذيل من أئمتهم: إن أهل الجنة غير مختارين، لأنهم لو كانوا مختارين لكانوا مكلفين، والآخرة دار جزاء لا دار تكليف، وفي ذلك شطط عقلي، لأن الاختيار لا يستلزم التكليف، وذكر الخياط أنه رجع عن هذا القول[2].

مثل هذا النوع من الشذوذ الفكري كان يقع من بعضهم، فيسير بين الناس عنهم، ومعه قالة السوء عامة، من غير أن تخص المسيء. قال تعالى «واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة»[3].

(٤) خاصم المعتزلة كثيرا من رجال كانت لهم منزلة كبيرة في الأمة، ولم ينزهوا كلامهم في خصومتهم، وانظر إلى قول الجاحظ عن رجال الحديث والفقه: «أصحاب الحديث والعوام هم الذين يقلدون ولا يحصلون، ولا يتخيرون، والتقليد مرغوب عنه في حجة العقل، منهي عنه في القرآن الكريم» إلى أن قال: «وأما قولهم النساك والعباد منا، فعباد الخوارج وحدهم أكثر عدداً من عبادهم، على قلة عدد الخوارج في جنب عددهم، على أنهم أصحاب نية، وأطيب طعمة، وأبعد من التكسب، وأصدق ورعاً، وأقل زياً، وأدوم طريقة، وأبذل للمهجة، وأقل جمعاً ومنعاً، وأظهر زهداً وجهداً»[4] فكان الطعن في مذاهب هؤلاء بمثل هذا القول سبباً في نفور الأمة من المعتزلة.

---

(١) مقدمة طبعة الانتصار في الرد على ابن الراوندي.

(٢) الانتصار في الرد على ابن الراوندي.

(٣) سورة الأنفال آية ٢٥.

(٤) الفصول المختارة من كتب الجاحظ للإمام عبيد الله بن حسان.

(٥) كان من خلفاء بني العباس من شايع المعتزلة، وناصرهم، واعتنق مذاهبهم، وتعصب لها، فأراد أن يحمل الناس على اعتناقها، فآذى الفقهاء والمحدثين وابتلاهم، وأنزل بهم المحنة فصبروا وصابروا، واستدرت محنتهم عطف الناس عليهم، وسخطهم على من كان سبب البلية، ومن استحل هذه القضية، فرجعت تلك الآلام وبالا على المعتزلة في سمعتهم لأنهم أصل البلاء، وخلطاء الخلفاء والأمراء، صدروا عن رأيهم وتفننوا بتدبيرهم، وكان منهم من دافع عن هذا الإرهاق، وذلك الاضطهاد، انظر إلى قول الجاحظ فى تبرير عمل الخلفاء فى امتحانهم الفقهاء والمحدثين: «وبعد فنحن لم نكفر إلا من أوسعناه حجة، ولم نمتحن إلا أهل التهمة، وليس كشف المتهم من التجسس، ولا امتحان الظنين من هتك الأستار، ولو كان كل كشف هتكا، وكل امتحان تجسساً لكان القاضى أهتك الناس لستر، وأشد الناس تتبعا لعورة[1]».

إن انهزام الآراء التى تناصرها القوة المادية أمر محتوم، لأن القوة المادية رعناء هوجاء من شأنها الشطط والخروج على الجادة، وكل رأى يعتمد على هذه القوة فى تأييده تنعكس عليه الأمور، لأن الناس يتظننون فى قوة دلائله، إذ لو كان قوياً بالبرهان، ما احتاج فى النصرة إلى السلطان.

(٦) كان كثيرون من ذوى الإلحاد يجدون فى المعتزلة عشاً يفرخون فيه بمفاسدهم وآرائهم، ويلقون فيه دسهم علي الإسلام والمسلمين، حتى إذا تبدت أغراضهم أقصاهم المعتزله عنهم، فابن الراوندى كان يعد منهم، وأبو عيسى الوراق وأحمد بن حائط وفضل الحدثى، كانوا ينتمون إليهم، وكل هؤلاء اتهموا بأنهم أحدثوا الأحداث فى الإسلام، وأتوا بالمنكرات، كان منهم من استأجره اليهود لإفساد عقيدة المسلمين، وانتماؤهم للمعتزلة أول أمرهم، وإن فصلوا عنهم عند ظهور شنائعهم يجعل رشاشاً مما لطخوا به ينال سمعة المعتزلة، وإن أقسموا جهد أيمانهم أنهم منهم براء، فإن الاتهام أسبق إلى الأذهان من البراءة.

١٣٧- اتهام الفقهاء والمحدثين لهم: اشتدت حملة أولئك على المعتزلة، فاتهموهم فى كل شئ، حتى أن الإمام محمد بن الحسن الشيبانى أفتى أن من صلى خلف المعتزلى يعيد صلاته، والإمام أبو يوسف عدهم من الزنادقة، والإمام مالك لم يقبل الشهادة من أحد منهم،

---

(١) الفصول المختارة أيضاً.

وسرت مقالة السوء إلى من ينتمى إليهم، حتى اتهموهم بالفسق وانتهاك المحرمات، وفى الحق أن كل خصومة تؤدى إلى الملاحاة لابد أن تؤدى إلى المهاترة، ورمى الخصم خصمه بالحق والباطل، فكثير من التهم التى وجهت إلى المعتزلة لم تصدر عن إنصاف، بل كان التحيز رائد المتهمين، والتعصب باعثهم، وكل تعصب يسد مسامع الإدراك فى ناحية من النواحى، فالمعتزلة فيهم خير كثير، ولو انتمى إليهم بعض المتهمين فى دينهم المأخوذين بإثمهم، إذ أن لهم سابقة الفضل بالدفاع عن الإسلام، فقد تفرق أتباع واصل فى الأقطار الإسلامية رادين على أهل الأهواء، وكان عمرو بن عبيد حرباً على الزنادقة مشبوبة، لا يخمد أوارها، وكان صديقاً لبشار بن برد، فلما علم منه الزندقة سعى فى نفيه من بغداد، فنفى منها، ولم يعد إلا بعد موت عمرو.

وكان منهم العباد الزهاد فهذا عمرو بن عبيد[1]. يقول فيه الجاحظ (متعصباً) «إن عبادته تفى بعبادة عامة الفقهاء والمحدثين».

وقال الواثق لأحمد بن أبى دؤاد وزيره: لِمَ لَمْ تُولِّ أصحابى(المعتزلة) القضاء كما تولى غيرهم، فقال: ياأمير المؤمنين إن أصحابك يمتنعون عن ذلك، وهذا جعفر بن مبشر وجهت إليه بعشرة آلاف درهم، فأبى أن يقبلها، فذهبت إليه بنفسى، واستأذنت، فأبى أن يأذن لى، فدخلت من غير إذن، فسل سيفه فى وجهى، وقال: الآن حل لى قتلك، فانصرفت عنه، فكيف أولى القضاء مثله.

ومن الغريب أن جعفراً هذا حمل إليه بعض أصحابه درهمين فقبلهما، فقيل له: كيف ترد عشرة آلاف درهم وتقبل درهمين؟ فقال: أرباب العشرة آلاف أحق بها منى، وأنا أحق بهذين الدرهمين، لحاجتى إليهما، وقد ساقهما الله إلىّ من غير مسألة، وأغنانى بهما عن الشبهةوالحرام.

---

(١) كان المنصور يبالغ فى تعظيم عمرو بن عبيد ورثاه بقوله:

صلى الإله عليك من متوسد ... قبراً مررت به على مران

قبراً تضمن مؤمناً متخشعاً ... عبد الإله ودان بالقرآن

وإذا الرجال تنازعوا فى شبهة ... فصل الحديث بحجة وبيان

ولو ان هذا الدهر أبقى صالحا ... أبقى لنا عمراً أبا عثمان

فهذه نفس قوية تسد كل باب للشبهات، اشتبه فى مال السلطان لظنه أنه جمع من غير الطرق المحللة، فرفض العطاء، وقبل الدرهمين حلالا طيباً .

من هذا السياق ترى أن المعتزلة كان منهم الزهاد ومنهم المقتصدون، وقليل منهم ساء مايفعلون!

مناظرات المعتزلة وعلم الكلام

١٣٨- تكوّن علم الكلام من مجموع مناظرات المعتزلة مع خصومهم، سواء أكانوا من الرافضة والمجوس والثنوية، وسائر أهل الأهواء، أم من رجال الفقه والحديث وغيرهم، فهم مركز الدائرة، وقطب الرحى، شغلوا الأمة الإسلامية بمجادلاتهم ومناظراتهم نحو ثلاثة قرون ازدحمت فيها بهم مجالس الأمراء، والوزراء والعلماء، وتضاربت فيها الآراء، وتناحرت المذاهب، وتجاوبت فيها أصداء الفكر الإسلامى، وقد زين بزينة فارسية أو يونانية أو هندية، وقد امتازوا فى جدلهم بمميزات، واختصوا بخصائص جعلت لهم لوناً خاصاً ونحلة خاصة، لاتختلفُ فى جملتها عما دعا إليه الدين وإن تباينت طرق استنباطها، وتخالفت مقدماتهم الاستنباطية عن مقدمات غيرهم من جماهير الأمة الإسلامية، وأوضح ميزاتهم فى الجدل مايأتى:

(١) مجانبتهم التقليد، ومجافاتهم الاتباع لغيرهم، من غير بحث وتنقيب ووزن للأدلة، ومقايسة للأمور، الاحترام عندهم للآراء لا للأسماء، والحقيقة لا للقائل، لذلك لم يكن يقلد بعضهم بعضاً، وقاعدتهم التى يسيرون عليها هى: كل مكلف مطالب بما يؤديه إليه اجتهاده فى أصول الدين، ولعل ذلك هو السبب فى افتراقهم إلى فرق كثيرة.

منهم الواصلية(١) والهذيلية(٢) والنظامية(٣) والحائطية(٤) والبشرية(٥) والمعمرية(٦) والمزدارية(٧) والثمامية(٨) والهشامية(٩) والجاحظية(١٠) والخياطية(١١) والجبائية(١٢).

(١) أصحاب واصل بن عطاء
(٢) أصحاب أبى الهذيل العلاف
(٣) أصحاب النظام.
(٤) أصحاب أحمد بن . بائط.
(٥) أصحاب بشر بن المعتمر.
(٦) أصحاب معمر بن عباد السلمى.
(٧) أصحاب هشام المكني بأبى موسى الملقب بالمزدار.
(٨) أصحاب ثمامة بن أشرس النمرى
(٩) أصحاب هشام بن عمرو القوطى
(١٠) أصحاب الجاحظ
(١١) أصحاب أبى الحسين الخياط.
(١٢) أصحاب الجبائى.

(٢) اعتمادهم على العقل فى إثبات العقائد، وقد اتخذوا من القرآن الكريم مدداً حتى لا يذهب بهم الشطط إلى الخروج عن جادته، ولم تكن معرفتهم بالحديث كبيرة لأنهم ماكانوا يأخذون به العقائد، ولا يحتجون به.

(٣) أخذهم من مناهل العلوم التى ترجمت فى عصرهم، فقد ضربوا بسهم في تلك العلوم، ونالوا منها ما يساعدهم فى اللحن بالحجة ومقارعة الخصوم، ومصارعة الأقوام فى ميدان الكلام، وقد انضم إليهم كل مسلم مثقف بالثقافة الأجنبية التى غذت العقل العربي فى ذلك العصر، فقد رأى ما يلائمه فى آراء المعتزلة التى كانت جامعة بين الروح الدينية التى تظلها، وفكرة التنزيه التى تسيطر عليها، والأفكار الفلسفية التى ترضي النهمة العقلية، لذلك كان بين رجالها كثيرون من الكتاب الممتازين، ومن العلماء المبرزين والفلاسفة الفاهمين، جمع عظيم.

(٤) اللسن والفصاحة والبيان، فقد كان بين رجالها خطباء مصاقع، ومجادلون قد مرسوا بالجدل، فعرفوا أفانينه، وخبروا طرقه، وعرفوا كيف يصرعون الخصوم ويلوون عليهم المقاصد، وهذا واصل بن عطاء كبيرهم خطيب عليم بخواطر النفوس حاضر البديهة، قوى الارتجال، وهذا النظام من شيوخهم كان ذكياً بليغا فصيح اللسان أديبا شاعراً، وهذا أبو عثمان عمرو الجاحظ الذى يقول فيه أحد الصابئة ثابت بن قرة «أبو عثمان الجاحظ خطيب المسلمين، وشيخ المتكلمين، ومدره المتقدمين والمتأخرين، وإن تكلم حكى سحبان فى البلاغة، وإن ناظر ضارع النظام فى الجدل، شيخ الأدب ولسان العرب، كتبه رياض زاهرة ورسائله أفنان مثمرة، ماناوعه منازع إلا رشاه آنفاً، ولا تعرض له متعرض، إلا قدم له التواضع استبقاء».

١٣٩- خصوم المعتزلة، وجدلهم.

(١) الروافض والثنوية والجهمية وسائر أهل البدع.

(٢) الفقهاء والمحدثين، وسنتكلم الآن عن جدلهم مع الكفار والزنادقة. والجهمية ومن إليهم، ثم الفقهاء والمحدثين.

١٤٠- مجادلتهم الكفار وأهل الأهواء: فى آخر العصر الأموى وصدر الدولة العباسية

كثر الزنادقة وغيرهم من أهل الأهواء، وكانوا تارة يكشفون القناع وأحياناً ينفثون تعاليمهم مستترين بلباس الإسلام متسربلين بسرباله، ليدسوا السم من غير أن يشعربهم أحد، فلا يحترس منهم المتدينون، فكانوا أشد عداوة على الإسلام من غيرهم، وأعظم نكاية له، وأهدى إلى مقاتله، لاغترار بعض الناس بهم، فتصدى لهم المعتزلة، وصارعوهم في كل ميدان ظنوا أنهم يحاربون الإسلام فيه، فلقد فرّق واصل أصحابه في الأمصار لمحاربة الزنادقة فيها، ودافع بنفسه. ومن مؤلفاته كتاب (ألف مسألة) للرد على المانوية، وكذلك فعل خلفاؤه، من بعده، وكان جدلهم بقوة ونهوض دليل، وفصاحة، وبيان، وقدرة على الإقناع اكتسبوها من علومهم وممارستهم الجدال، حتى إن كثيرين من خصومهم، كانوا يغمدون السلاح، ويلقون إليهم السلم عند لقائهم، وكثير منهم كان يسلم بعد نقاشهم، وهذا أبو الهذيل العلاف أسلم على يديه أكثر من ثلاثة آلاف رجل من المجوس والثنوية، لحذقه وبراعته في المناظرة وقوة ما يدعو إليه، وضعف ما يلوون ألسنتهم به.

ولكي نعطيك صورة مما كان يجادل به المعتزلة ومقدار قوة استدلالهم ننقل لك بعضاً مما روى من هذه المناقشات.

<u>جاء في الانتصار</u>: «أن المانوية تزعم أن الصدق والكذب متضادان، وأن الصدق خير وهو النور، والكذب شر وهو الظلمة، وقال لهم (إبراهيم النظام): حدثونا عن إنسان قال قولا كذب فيه، من الكاذب؟ قالوا: الظلمة.. قال فإن ندم بعد ذلك على ما فعل من الكذب، وقال قد كذبت وأسأت، من القائل قد كذبت، فاختلطوا عند ذلك ولم يدروا ما يقولون فقال (إبراهيم النظام): إن زعمتم أن النور هو القائل قد كذبت وأسأت، فقد كذب، لأنه لم يكن الكذب منه، ولا قاله، والكذب شر، فقد كان من النور شر، وهذا هدم قولكم، وإن قلتم إن الظلمة قالت: «قد كذبت وأسأت: فقد صدقت، والصدق خير، فقد كان من الظلمة صدق وكذب، وهما عندكم مختلفان خيراً وشراً على حكمكم».

انظر إلى ذلك التتبع، وأخذ الطرق على المناقش حتى يفحمه، وكذلك كانت مناقشة المعتزلة للروافض وغيرهم ممن هم على شاكلتهم.

ومع هذا يجب أن نقرر أنه مع هذه المناقشة الحادة التي كانت تقوم بينهم وبين المعتزلة، كان هؤلاء يحسنون في معاملتهم، وتلك أخلاق العلماء تتسع صدورهم لمودة مخالفيهم في الدين حتى يهديهم الله سواء السبيل.

١٤١- مجادلتهم مع الفقهاء والمحدثين: من المقرر في كتب علم النفس أن المختلفين إن تقاربا في العقيدة كان الجدال أشد، والملاحاة أحد [1] وذلك ماكان، فإن موضع الخلاف بين المعتزلة والفقهاء هين متدارك، لايكفر به مخالف، ولايخرج به عن نهج الدين مجادل، ولكن الجدال بينهما كان عنيفاً، والمهاترة قد راجت سوقها: ولعل السبب فوق ماسبق أن الاختلاف كان اختلاف عقلية ومنطق، وطرائق تفكير في هذا الدين القويم، فالفقهاء والمحدثون يتعرفون دينهم من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، وعملهم العقلي فهم نصوص الكتاب الكريم، وتعرف الصحيح من المأثور عن الرسول الأمين، ويعدون طلب الدين من غير هذا الطريق شططاً وتحيفاً وعوجاً، والمعتزلة يرون أن إثبات العقائد بالأقيسة العقلية جائز إن لم يكن واجباً، ما دامت لم تخالف نصاً في الدين، بل تؤيده، وهم لذلك يستخدمون المنطق والبحوث الفلسفية في إثبات عقائد الإسلام بها، وأولئك الفقهاء يجافونها ويرون الوقوف عند النص، حتى لا تزل الأقدام في مزالق الضلال، ومخاطر الأوهام، والعقل يخدع ويفتر، فيضل،

وليس معنى هذا الكلام أنه لم يكن هناك خلاف، بل كان بينهما خلاف في جزئيات كثيرة، ولكنه لا يصيب لب العقيدة، ولذلك هم لا يكفرون الفقهاء والمحدثين، وهؤلاء لا يكفرونهم، بل يعدونهم مبتدعة.

وجدالهم كان صورة لاختلاف هاتين العقليتين. واقرأ مجادلتهم في مسألة خلق القرآن، تجد المعتزلي منطلقاً وراء الأقيسة العقلية من غيرأى قيد يقيد به نفسه إلا التنزيه، والفقيه أو المحدث متوقف متحفظ. غير متهجم علي ما لم ينص عليه في كتاب ولا سنة، وقد علمت أن الجمهور كان وراء الفقهاء أو المحدثين على ما أسلفنا.

١٤٢- المأثور من مجادلات المعتزلة: كان العصر العباسي عصر المناظرات حقاً وكانت هي ميدان البيان ومظهر الفصاحة واللسن، وقد كانت المعتزلة فرسان الحلبة في المناظرات في العقائد.

وقد كثرت مجالس مناظراتهم، فقد تناظروا بين أيدي الأمراء، وفي المساجد، وفي كل مكان يصلح للجدل والمناظرة، ولكن المأثور من المناظرات قليل بالنسبة لما كان، ولعل اضطهاد المعتزلة في عصر المتوكل، وما والاه، وكراهية الجماهير الإسلامية لهم، كان سبباً في ضياع كثير من آثارهم، واندثار أكثر مناظراتهم، وما بقي على قلته يعطينا صورة من قوة جدلهم، ويبين لنا أنهم قوم خصمون.

---

(١) ذكر هذه القضية وأثبتها جوستاف لوبون. في كتابه (الآراء والمعتقدات).

القسم الثاني

آراؤه وفقهه



آراء أبى حنيفة وفقهه

١ - نتكلم فى هذا القسم من الكتاب على أمرين أحدهما: آراؤه فى المسائل السياسية والاعتقادية التى كانت تشغل كثيرين من علماء عصره، وثانيهما: فقهه.

القسم الأول: يشمل رأيه فى الخلافة ولمن تكون، وما شروط الخليفة، وما أساس البيعة، ويشمل رأيه فى الإيمان، ومرتكب الذنب، وأفعال الإنسان وعلاقتها بالقدر، وهكذا مما يشمله علم الكلام بالقدر الذى كان معروفاً فى عصره، ثم آراؤه فى النواحى الاجتماعية والخلقية.

آراؤه فى السياسة

٢ - لم نعثر فيما قرأنا من كتب المناقب والتاريخ على رأى أبى حنيفة فى السياسة محرراً مجموعاً مضبوطاً، ولذلك وجب علينا أن نبحث عنه فى نثير الأخبار، ومطوى الكتب، فعسى أن نكوّن من ذلك وحدة متناسقة، وصورة واضحة لتفكيره السياسى.

لقد استبان من الأخبار التى سقناها فى بيان حياته أمران لا مرية فيهما: (أحدهما) أنه كان له ميل مع ذرية على من فاطمة، وأنه أوذى بسبب ذلك الميل وتلك المحبة، وأنه يكاد أن يكون من المستشهدين فى ذلك.

(ثانيهما) أنه لم يشترك فى الخروج فعلا مع الذين خرجوا من أولاد على، سواء أخرجوا فى العهد الأموى أم خرجوا فى العهد العباسى، بل كان يكتفى من المعاونة بالكلام فى درسه، والتحريض والتثبيط إن استفتى فى ذلك، كما فعل مع الحسن بن قحطبة، وهو فى ذلك لايعدو طور المفتى الذى يستفتى فيفتى بمقتضى ما يوحى به ضميره من غير أن يجعل لسلطان ذوى السلطان أثراً فى فتياه ولا توجيهاً لها.

وعلى ذلك يصح أن نقول أن أبا حنيفة رضى الله عنه كانت فيه نزعة شيعية، ولكن مامداها، وماحدها، وإلى أى الفرق الشيعية يصح أن يكون أقرب؟ ذلك مانريد أن نتعرفه فى هذا المقام[١].

---

(١) راجع المناقب للمكى جزء ١٠ ص ٩٢.

٣ – لم يكن تشيع أبى حنيفة من التشيع الذى يعمى صاحبه عن إدراك فضائل الصحابة، وترتيب درجاتهم، فقد كان مع تشيعه لآل على يضع أبا بكر وعمر فى المكان قبل على رضى الله عنه، وكان يذكر بالتقدير والإكبار تقوى أبى بكر وسجاياه حتى كان يحاول أن يحاكيه فى سخائه وتجارته، فجعل لنفسه حانوت بز فى الكوفة، كما كان لأبى بكر حانوت بز بمكة، ويجعل عمر الفاروق بعد أبى بكر، ولكنه لايقدم عثمان على على رضى الله عنهما، ولذلك جاء فى الانتقاء لابن عبد البر: « كان أبو حنيفة يفضل أبا بكر وعمر، ويتولى علياً وعثمان » وروى عنه ابنه حماد أنه قال: « علىٌّ أحب إلينا من عثمان »[(١)] ولكنه مع إيثاره علياً بالمحبة لم يكن ممن يسب عثمان، بل كان يدعو له بالرحمة إن ذكر، حتى لقد قال بعض من حضر درسه، إنه لم يسمع بالكوفة من يدعو بالرحمة لعثمان سواه.

وفى الجملة لم يستجز سب السلف قط، بل لم يعرف أنه سب أحداً، ولما التقى بعطاء ابن أبى رباح فى مكة، وقال له هذا: أنت من أهل القرية الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً، ثم قال له: من أى الأصناف أنت؟ أجابه: « ممن لا يسب السلف، ويؤمن بالقدر، ولايكفر أحداً بذنب »[(٢)].

ويظهر أنه كان يميل كل الميل لجعل شيعة آل البيت نزهة اللسان بالنسبة لأبى بكر وعمر، فقد جاء فى المناقب للمكى أن أبا حنيفة قال: قدمت المدينة، فأتيت أبا جعفر محمد ابن على، فقال يا أخا العراق، لاتجلس إلينا، فجلست فقلت: أصلحك الله، ما تقول فى أبى بكر وعمر، فقال: رحم الله أبا بكر وعمر، قلت: إنهم يقولون بالعراق: إنك تبرأ منهما، فقال: معاذ الله، كذبوا ورب الكعبة، أو لست تعلم أن علياً زوج ابنته أم كلثوم بنت فاطمة من عمر بن الخطاب، وهل تدرى من هى لا أبا لك، جدتها خديجة سيدة نساء أهل الجنة، وجدها رسول الله ﷺ خاتم النبيين وسيد المرسلين ورسول رب العالمين، وأمها فاطمة سيدة نساء العالمين، وأخوها الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة، وأبوها على بن أبى طالب، ذو الشرف والمنقبة فى الإسلام، فلو لم يكن لها أهلا لا أبا لك، لم يزوجها إياه. قلت: فلو كتبت إليهم، فكذبت عن نفسك، قال: لايطيعون الكتب، هذا أنت، قد قلت لك عياناً: لاتجلس إلينا، فعصيتنى، فكيف يطيعون الكتاب[(٣)].

---

(١) المناقب للمكى جزء ٢ ص ٨٣.
(٢) المناقب بغداد جزء ١٣ ص ٣٣١.
(٣) المناقب للمكى جزء ٢ ص ١٦٠.

فمن هذا الحديث الذى جرى بين أبى حنيفة ومحمد الباقر، وهو من أئمة الإمامية نعرف أن أبا حنيفة كان يريد أن ينفى التشيع لآل البيت مما علق به من أدران مسخته وشوهته، وكان من أعظمها سوءاً سب الإمامين أبى بكر وعمر رضى الله عنهما، وكان ذلك من أعظم ما يحز فى نفس أبى حنيفة.

٤ - ولقد كان أبو حنيفة يعتقد أن علياً كان على الحق فى كل قتال تولاه، ولا يحاول أن يتأول لمخالفيه، كما لا يمسهم بسب أو طعن، ولذلك يقول: « ما قاتل أحد علياً، إلا وعلى أولى بالحق منه »[١] ويقول فى الأمر الذى كان بين على وبين طلحة والزبير: « لاشك أن أمير المؤمنين علياً : إنما قاتل طلحة والزبير بعد أن بايعاه وخالفاه ».

ولقد سئل عن يوم الجمل، فقال: « سار على فيه بالعدل، وهو أعلم المسلمين بالسنة فى قتال أهل البغى »[٢] وترى من هذا أنه كان صريحاً جريئاً فى الحق، ولكن من غير أن يذكر بالسوء المخالفين، ولم يتمحل لهم بباب من أبواب التأويل.

وإذا كان ذلك هو رأيه فيمن خالف علياً من الصحابة، فلابد أن رأيه فى الأمويين سابقهم ولاحقهم لم يكن الرأى الذى يؤيد حكمهم، ويثبت خلافتهم، ولقد ثبت ذلك ثبوتاً لايقبل الشك بالنسبة للخلفاء الذين عاصرهم، وأما الذين سبقوه فالاستنباط المنطقى يجعلنا نصل إلى مثل ذلك الحكم.

ولنترك الاستنباط، ولنتجه إلى القول والعمل اللذين لايقبلان امتراء ولامراء، فقد رأيناه يناصر زيد بن على رضى الله عنه لما خرج على هشام بن عبد الملك، وقد سئل عن الجهاد معه فقال: خروجه يضاهى خروج رسول الله ﷺ يوم بدر. وأمد جنده بالمال، ولكنه كان ضعيف الثقة فى أنصاره، ولذا قال فى الاعتذار عن حمل السيف معه: «لو علمت أن الناس لايخذلونه ويقومون معه قيام صدق لكنت أتبعه، وأجاهد معه، لأنه إمام حق».

٥- ولم يكن موقفه من العباسيين بخير من موقفه من الأمويين بعد أن نشب الخلاف بينهم وبين آل على رضى الله عنهم، فلقد وجدناه يميل إلى إبراهيم عندما خرج على

---

(١) المناقب للمكى جزء ٢ ص ٨٣. (٢) المناقب للمكى جزء ٢ ص ٨٤.

المنصور، فيثبط بعض القواد عندما استفتاه فى حربه، ويحرض من يستفتيه فى الخروج معه، وجاء فى مناقب المكى «عن إبراهيم بن سويد: سألت أبا حنيفة، وكان لى مكرماً، أيام إبراهيم بن عبد الله بن حسن، فقلت أيما أحب إليك بعد حجة الإسلام الخروج إلى هذا أم الحج؟ فقال: «غزوة بعد حجة الإسلام أفضل من خمسين حجة» وجاءت امرأة إلى أبى حنيفة أيام إبراهيم، فقالت إن ابنى يريد هذا الرجل، وأنا أمنعه[1] قال: لا تمنعيه، وقال حماد بن أعين: كان أبو حنيفة يحض الناس على نصرة إبراهيم، ويأمرهم باتباعه، ولقد ذكر محمد ابن عبد الله بن حسن عند أبى حنيفة فكانت عيناه تدمعان»[2].

٦- ولم يكن الميل السياسى وحده هو الظاهر فى صلة أبى حنيفة بآل البيت، بل الاتصال العلمى كان واضحاً، ولعله هو السبب فى هذا الميل السياسى، فقد وجدناه متصلا علمياً بالإمام زيد، وعد من شيوخه، وكان متصلا بعبد الله بن حسن والد الشهيدين محمد وإبراهيم، وعد من شيوخه، ووجدناه يروى عن محمد الباقر وجعفر الصادق، ومسنده شاهد بذلك.

فقد جاء فى كتاب الآثار لأبى يوسف: «روى أبو يوسف عن أبى حنيفة عن أبي جعفر محمد بن على، عن النبى ﷺ أنه كان يصلى بعد العشاء الآخرة إلى الفجر، فيما بين ذلك ثمانى ركعات، ويوتر بثلاث، ويصلى ركعتى الفجر[3]، ألا تراه فى هذا يروى عنه حديثاً منقطعاً عنده، لا يعلو إلى أكثر من سنده، ولا يقبل أبو حنيفة ذلك إلا ممن هو عنده المنزلة الأولى من الثقة والاطمئنان، إذ هو تلقى علم، لا تلقى رواية فقط.

ويجئ فى الآثار الرواية عن جعفر الصادق فى المناسك فيروى أبو يوسف عن أبى حنيفة عن جعفر بن محمد عن ابن عمر رضى الله عنهما أنه قال: جاءه رجل، فقال: إنى قضيت المناسك كلها غير الطواف، ثم واقعت أهلى، قال فاقض ما بقى عليك، وأهرق دماً، وعليك الحج من قابل، قال: فعاد، فقال: إنى جئت من شقة بعيدة، فقال مثل قوله[4].

---

(١) المناقب للمكى ص ٨٤ جزء ٢

(٢) المناقب لابن البزازى جزء ٢ ص ٧٢

(٣) الآثار ص ٣٤.

(٤) الآثار ص ١٢٤

٧- هذه كلها مقدمات تنتهى بنا بلاريب إلى أن أبا حنيفة رضى الله عنه كان فيه تشيع، وأنه فى رأيه السياسى ينحو نحو الشيعة، ولكن يظهر من مجرى حياته ومن أخباره أمران بارزان:

(أحدهما) أنه لم يكن ممن يدفعه التعصب لآل البيت، إلى هجر كل علم من غير طريقهم، أو ظن السوء بغيرهم، بل كان اتصاله قوياً بعلماء عصره من أهل الجماعة وغيرهم، وكان شيوخه فى كثرتهم ممن لم يشتهروا بأية نزعة سياسية، وكان جل تأثره بهم.

(ثانيهما) أنه لم يعرف انتماؤه لفرقة معينة من فرق الشيعة، فهوقد اتصل بإمام الزيدية، وأئمة الإمامية وبعض الكيسانية ولكن لم يعرف عنه انتماؤه لإحدى هذه الفرق، فهو قد كان من المتشيعين لآل البيت الذين أبقوا لأنفسهم حرية التقدير، وحرية البحث، غير مأسورين بمذهب، ولا منتحلين لنحلة.

ولكن مع أنه لم يعرف بانتمائه لفرقة معينة نجد آراءه فى جملتها كانت تقارب آراء الزيدية، فهو ممن يرى صحة إمامة أبى بكر وعمر، ولا يرى الإمام قد نص عليه بوصاية، كل هذه آراء الزيدية، ولا غرابة فى أن تتقارب آراء أبى حنيفة مع آراء الزيدية لأنهم أقرب الفرق الشيعية إلى جماعة المسلمين.

٨- ننتهى من الكلام السابق إلى أن أبا حنيفة شيعى فى ميوله وآرائه فى حكام عصره، أى أنه يرى الخلافة فى أولاد على من فاطمة، وأن الخلفاء الذين عاصروه قد اغتصبوا الأمر منهم، وكانوا لهم ظالمين.

ولكن ما هى الطريق لاختيار خليفة من بين من هم أهل الخلافة؟ بحثنا عن عبارة لأبى حنيفة تجلى رأيه فى هذا المقام، فعثرنا على عبارة تفيد أنه يرى أن الاختيار العام للخليفة يجب أن يكون سابقاً على توليه سلطته، فقد روى الربيع بن يونس حاجب المنصور أنه جمع مالكا وابن أبى ذؤيب، وأبا حنيفة يسألهم عن الخلافة، فقال مالك قولا ليناً، وقال ابن أبى ذؤيب قولا عنيفاً، وقال أبو حنيفة: «المسترشد لدينه يكون بعيد الغضب، إن أنت نصحت لنفسك علمت أنك لم ترد الله باجتماعنا، فإنما أردت أن تعلم العامة أنا نقول فيك ماتهواه مخافة منك، ولقد وليت الخلافة وما اجتمع عليك اثنان من أهل الفتوى، والخلافة تكون باجتماع المؤمنين ومشورتهم»(١).

---

(١) المناقب لابن البزازى جـ ٢ ص ١٦

فهذه العبارة تفيد بلا ريب أنه يرى أن الخلافة لاتتم إلا بانتخاب سابق من المؤمنين، وبيعة كاملة، فالخلافة عنده ليست بوصاية، ولا يكون خليفة من يفرض نفسه على المسلمين، وإن خضعوا له بعد ذلك أو ارتضوه، إنما الخلافة باختيار حر سابق على تولى الحكم.

آراؤه فى مسائل علم الكلام

٩- قلنا فى سرد حياة أبى حنيفة أنه خاض فى أقوال الفرق التى عاصرته وجادلهم فيها، وكان يرحل الرحلات المختلفة لهذه المجادلة، وأنه ابتدأ حياته العلمية بدراسة ما تخوض فيه هذه الفرق، ثم اتجه إلى الفقه من بعد ذلك، حتى صار إمام أهل الرأي غير منازع، ولكن لم ينقطع عن المجادلات مع بعض الفرق المختلفة، عندما يجد الواجب العلمى والحسبة الدينية يوجبان عليه ذلك.

ولذلك أثرت عنه آراء فى المسائل التى كان يخوض فيها المتكلمون فى عصره، فأثرت عنه آراء فى حقيقة الإيمان، ورأى فى مرتكب الذنب، وكلام فى القدر، وإرادة الإنسان بجوار إرادة الله أهى حرة مختارة، أم مجبرة مكرهة.

وقد وصلت إلينا هذه الآراء عن طريقين:

(أحدهما) عن طريق روايات متناثرة قوية وضعيفة، ويمكن تمييز ضعيفها من قويها.

(ثانيهما) بعض كتب منسوبة إليه، وأولها كتاب الفقه الأكبر، وقد جاء فى الفهرس لابن النديم أن أبا حنيفة له أربعة كتب، هى كتاب الفقه الأكبر، والعالم والمتعلم، ورسالة إلى عثمان بن مسلم البتى، وهى فى الإيمان وارتباطه بالعمل، وكتاب الرد على القدرية، وكلها فى علم الكلام والعقائد.

وقد نال العناية من المتقدمين من بين هذه الكتب كتاب الفقه الأكبر، وهو رسالة صغيرة طبعت وحدها فى بضع ورقات فى حيدر أباد بالهند، وله عدة روايات، منها رواية حماد بن أبى حنيفة، وقد شرحها على القارى، ورواية أبى مطيع البلخى، وهى معروفة بالفقه الأبسط، وشرحها أبو الليث السمرقندى، وعطاء بن على الجوزجانى، وهناك روايات وشروح أخرى منها شرح منسوب للإمام أبى منصور الماتريدى، ونسبة هذا الشرح إلى الماتريدى موضع نظر، لأنه يحتج على الأشعرية ويحتج لهم، وذلك يشير بلا ريب إلى أنه متأخر عن

أبى الحسن الأشعرى، مع أنهما فى الحقيقة متعاصران، إذ الماتريدى توفى سنة ٣٣٢، والأشعرى توفى سنة ٣٣٤.

١٠- هذا، ويجب التنبيه إلى أن نسبة الفقه الأكبر إلى أبى حنيفة موضع نظر عند العلماء، فلم يتفقوا على صحة نسبة هذا الكتاب إليه، ولم يدع أحد الاتفاق على صحة هذه النسبة، حتى أشد الناس تعصباً له، ورغبة فى زيادة آثاره وكتبه، فنجد أن البزازى فى المناقب عندما يتكلم عن الفقه الأكبر والعالم والمتعلم يقول: فإن قلت ليس لأبى حنيفة كتاب مصنف، قلت: هذا كلام المعتزلة، ودعواهم أنه ليس له فى علم الكلام تصنيف، وغرضهم بذلك نفى أن يكون الفقه الأكبر، وكتاب العالم والمتعلم له، لأنه صرح فيه بأكثر قواعد أهل السنة والجماعة، ودعواهم أنه كان من المعتزلة وذلك الكتاب لأبى حنيفة البخارى، وهذا غلط صريح، فإنى رأيت بخط العلامة مولانا شيخ الملة والدين الكردى العمادى هذين الكتابين، وكتب فيهما إنهما لأبى حنيفة وقد تواطأ على ذلك جماعة كثيرة من المشايخ»[1].

وترى من هذا أنه يصرح بأن نسبة هذا الكتاب إلى أبى حنيفة هو اتفاق جماعة كبيرة من المشايخ، وليس باتفاق جميع المشايخ، فالنسبة إذن موضع شك أو إنكار عند بعض العلماء.

١١- هذا هو كتاب الفقه الأكبر من ناحية صحة النسبة عند العلماء واختلافهم بشأنه، واختلاف الروايات فيه، ومقدار قوة هذه الروايات.

والدقة توجب علينا أن نلتفت التفاتة سريعة إلى ماحواه متنه. أتصح نسبته كله إلى أبى حنيفة أم أن فى هذا المتن ما يشير إلى أن نسبته كله لأبى حنيفة موضع نظر أو شك.

لقد رجعنا إلى الفقه الأكبر المطبوع فى الهند، فوجدناه يرتب أفضل الناس بعد النبيين هكذا: أبو بكر فعمر فعثمان، فعلى، والروايات المذكورة فى كتب المناقب جميعها تتفق على أنه لايقدم عثمان رضى الله عنه على علىّ، وما ذكرته الروايات ذات السند المتصل أقوى من متن لاسندله فى قوة إحداها.

ونرى فى الفقه الأكبر تصدياً لمسائل لم يكن الخوض فيها معروفاً فى عصره ولا

---

(١) المناقب لابن البزازى جزء ٢ ص ١٠٨

العصر الذى سبقه، فلم نجد فيمن قبله ولا من معاصريه من المصادر التى تحت أيدينا من تصدى للتفرقة بين الآية والكرامة والاستدراج، ففيه مانصه: «والآيات للأنبياء، والكرامات للأولياء حق، وأما التى تكون لأعدائه مثل إبليس وفرعون والدجال فما روى فى الأخبار أنه كان، ويكون لهم، لا نسميها آيات، ولا كرامات، لكن نسميها قضاء حاجاتهم، وذلك لأن الله تعالى يقضى حاجات أعدائه استدراجاً لهم، وعقوبة لهم، فيغترون بها ويزدادون طغياناً وكفراً، وذلك كله جائز ممكن».

فمسألة كرامة الأولياء، والتفرقة بينها وبين ما يجرى على أيدى الكفار من خوارق لم نعثر على مناقشة حولها فيما وقفنا عليه من مناقشات ومجادلات فى ذلك العصر، ولكنها كانت موضع بحث بين علماء الكلام عندما وجد التصوف فى الإسلام، فخاض العلماء فى أولياء الله الواصلين، وما يكرمهم الله به وما يجرى على أيديهم من خوارق، وهذا قد يدفعنا إلى ظن أن هذه المسألة زيدت فى الرسالة فى العصور التى خاض العلماء فيها فى هذه المسائل أو أن الرسالة كلها كتبت فى تلك العصور، متلاقية مع آراء الماتريدية والأشاعرة فيها.

١٢- لهذا لا نريد أن نستقى آراء أبى حنيفة فى العقائد من الفقه الأكبر أوالعالم والمتعلم فقط، بل نستقى ذلك من الروايات المختلفة فى كتب التاريخ، وما يتفق معها مما جاء بهاتين الرسالتين، وسنتكلم فى أربع مسائل هى: معنى الإيمان، ومرتكب الذنب، والقدرة والإرادة، وخلق القرآن.

الإيمان

١٣- يتلاقى ما جاء فى الفقه الأكبر عن حقيقة الإيمان عند أبى حنيفة مما جاءت به الروايات المختلفة، ولذا نعده صحيحاً فى هذا لامرية فيه، وقد جاء فيه مانصه: «الإيمان هو الإقرار والتصديق»[1] ويقول فى الإسلام: «هو التسليم والانقياد لأوامر الله تعالى، فمن طريق اللغة فرق بين الإيمان والإسلام، ولكن لا يكون إيمان بلا إسلام، ولا يوجد إسلام بلا إيمان، وهما كالظهر من البطن، والدين اسم واقع على الإيمان والإسلام والشرائع كلها»[2].

١٤- وترى من هذا أن أبا حنيفة لا يعتبر الإيمان هو التصديق بالقلب وحده بل حقيقته عنده أنه تصديق بالقلب وإقرار باللسان، وإنه بذلك يتلاقى مع الإسلام تلاقى اللازم

(١) الفقه الأكبر ص ١٠ (٢) الفقه الأكبر ص ١١

بالملزوم، فلا يكون إيمان بلا إسلام، ولا إسلام بلا إيمان، وقد بين أبو حنيفة رأيه ذلك وعماده ودليله في مناقشة جرت بينه وبين جهم بن صفوان، ولننقل لك المناظرة، لتسمع إلى أبي حنيفة يوضح فكرته ويدلي بحجته.

جاء في المناقب للمكي: «أن جهم بن صفوان قصد أبا حنيفة للكلام،فلما لقيه قال: ياأبا حنيفة أتيتك لأكلمك في أشياء هيأتها لك، فقال أبو حنيفة: الكلام معك عار، والخوض فيما أنت فيه نار تتلظى، قال: فكيف حكمت عليّ بما حكمت، ولم تسمع كلامي، ولم تلقني، قال: بلغني عنك أقاويل لا يقولها أهل الصلاة، قال: أفتحكم عليّ بالغيب، قال: اشتهر ذلك عنك، وظهر عند العامة والخاصة، فجاز لي أن أحقق ذلك عليك، فقال: ياأبا حنيفة لا أسألك عن شئ إلا عن الإيمان، قال له: أو لم تعرف الإيمان إلى الساعة حتى تسألني عنه؟ قال: بلى، ولكن شككت في نوع منه، قال: الشك في الإيمان كفر، فقال: لا يحل لك إلا أن تبين لي من أي وجه يلحقني الكفر، قال: سل، فقال: أخبرني عمن عرف الله بقلبه، وعرف أنه واحد لا شريك له ولاند، وعرف بصفاته، وأنه ليس كمثله شئ، ثم مات قبل أن يتكلم بلسانه أمؤمناً مات أم كافراً؟ قال: كافر من أهل النار، حتى يتكلم بلسانه مع ما عرفه بقلبه، قال: وكيف لا يكون مؤمناً، وقد عرف الله بصفاته؟ قال أبو حنيفة: إن كنت تؤمن بالقرآن وتجعله حجة كلمتك به، وإن كنت تؤمن به ولا تجعله حجة كلمتك بما تكلم به من خالف ملة الإسلام، قال: أومن بالقرآن وأجعله حجة، فقال أبو حنيفة: قد جعل الله تبارك وتعالى الإيمان في كتابه بجارحتين بالقلب واللسان، فقال تبارك وتعالى: **«وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق، يقولون ربنا آمنا، فاكتبنا مع الشاهدين* ومالنا لا نؤمن بالله، وما جاءنا من الحق، ونطمع أن يدخلنا ربنا مع القوم الصالحين* فأثابهم الله بما قالوا جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها، وذلك جزاء المحسنين»**[1] فأوصلهم إلى الجنة بالمعرفة والقول، وجعلهم مؤمنين بالجارحتين بالقلب واللسان، وقال تعالى: **«قولوا آمنا بالله، وما أنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحق ويعقوب والأسباط، وما أوتي موسى وعيسى، وما أوتي النبيون من ربهم، لا نفرق بين أحد منهم، ونحن له مسلمون* فإن آمنوا بمثل ما آمنتم به فقد اهتدوا»**[2].

(١) سورة المائدة آية: ٨٣

(٢) سورة البقرة آية: ١٣٦

وقال تعالى: «**وألزمهم كلمة التقوى**»[1]، وقال تعالى: «**وهدوا إلى الطيب من القول**»[2]. وقال تعالى: «**إليه يصعد الكلم الطيب**»[3]. وقال تعالى «**يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت فى الحياة الدنيا وفى الآخرة**»[4].

وقال النبى ﷺ: «قولوا لا إله إلا الله تفلحوا» فلم يجعل الفلاح بالمعرفة دون القول، وقال النبى ﷺ:«يخرج من النار من قال: لا إله إلا الله، وكان فى قلبه كذا»ولم يقل» يخرج من النار من عرف الله، وكان فى قلبه كذا».

ولوكان القول لايحتاج إليه، ويكتفى بالمعرفة لكان من ردد «الله» بلسانه وأنكره بلسانه إذا عرفه بقوله مؤمناً، ولكان إبليس مؤمناً لأنه عارف بربه، يعرف أنه خالقه، ومميته، وباعثه ومغويه «**قال رب بما أغويتنى**»[5]. وقال «**أنظرنى إلى يوم يبعثون**»[6]. وقال «**خلقتنى من نار وخلقته من طين**»[7] ولكان الكفار مؤمنين بمعرفتهم ربهم، إذا أنكروا بلسانهم، قال الله تعالى: «**وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم**» فلم يجعلهم مع استيقانهم بأن الله واحد مؤمنين مع جحدهم بلسانهم[8]. وقال جل وعز: «**يعرفون نعمة الله، ثم ينكرونها وأكثرهم الكافرون**»[9]. وقال تعالى: «**قل من يرزقكم من السماء والأرض، أمن يملك السمع والابصار، ومن يخرج الحى من الميت، ويخرج الميت من الحى، ومن يدبر الأمر، فسيقولون الله، فقل أفلا تتقون، فذلكم الله ربكم الحق**»[10]. فلم تنفعهم معرفتهم مع إنكارهم، وقال تعالى «**يعرفونه كما يعرفون أبناءهم**»[11]. فلم تنفعهم المعرفة مع كتمانهم أمره وجحودهم به، فقال له: قد أوقعت فى خلدى شيئاً«فسارجع إليك»[12].

---

(١) سورة الفتح. آية ٢٦. (٢) سورة الحج. آية ٢٤.

(٣) سورة فاطر. آية ١٠. (٤) سورة إبراهيم. آية ٢٧.

(٥) سورة الحجرات. آية ٣٩. (٦) سورة الحجر. آية ٣٦.

(٧) سورة الأعراف. آية ١٢. (٨) سورة النمل. آية ١٤.

(٩) سورة النحل. آية٨٣. (١٠) سورة يونس آية ٣١.

(١١) سورة البقرة آية ١٤٦. (١٢) المناقب للمكى جزء ٢، من ١٤٥ إلى ١٤٨.

وقد علق المكى على قول أبى حنيفة السابق: إن مات معتقداً غير مقر يموت كافراً بقوله: «تأويل قول أبى حنيفة إذا اتهم بعدم الإقرار، ولم يقر فإنه يموت كافراً، فأما إذا لم يكن هناك تهمة بأن كان فى جزيرة من البحر، أو فى مغارة من الأرض، فإنه لايكون كافراً».

ومعنى ذلك أن أبا حنيفة يعتبر الإيمان مركباً من جزأين، اعتقاد جازم، وإذعان ظاهر لهذه المعرفة بالإقرار القولى، فالإقرار القولى ضرورى، لأنه مظهر للإذعان القلبى.

ولذلك ورد عن أبى حنيفة فى تقسيمه للإيمان بأن المؤمن بقلبه المذعن فى نفسه يكون مؤمناً عند الله، وإن لم يكن مؤمناً عند الناس.

لقد جاء فى الانتقاء فى بيان الإيمان وأقسامه عند أبي حنيفة، عن أبى مقاتل عن أبى حنيفة، قال: الإيمان هو المعرفة والتصديق والإقرار بالإسلام، والناس فى التصديق على ثلاث منازل، فمنهم من صدق بالله، وما جاء منه بقلبه ولسانه، ومنهم من صدقه بلسانه، وهو يكذبه بقلبه، ومنهم من يصدقه بقلبه ويكذب بلسانه، فأما من صدق الله عز وجل وما جاء به رسول الله ﷺ بقلبه ولسانه فهو عند الله وعند الناس مؤمن، ومن صدق بلسانه، وكذب بقلبه كان عند الله كافراً، وعند الناس مؤمناً، لأن الناس لا يعلمون مافي قلبه، وعليهم أن يسموه مؤمناً بما أظهر لهم من الإقرار بهذه الشهادة، وليس لهم أن يتكلفوا علم القلوب، ومنهم من يكون عند الله مؤمناً، وعند الناس كافراً، وذلك أن يكون المؤمن يظهر الكفر بلسانه فى حال التقية، فيسميه من لا يعرفه كافراً، وهو عند الله مؤمن[1]».

وترى من هذا أن العبرة عند أبى حنيفة ليست بمجرد التصديق القلبى، بل لابد من الإذعان والتسليم والرضا، وأنه لابد من إعلان ذلك ما أمكن الإعلان، فإن كان ثمة مايوجب الإخفاء، وهى حال الخوف، والسكوت تقية، ففى هذه الحال يكتفى بالتصديق والإذعان القلبى.

وحال الإذعان هذه هى الفارق بين المنافق العارف الذى ينطق لسانه ولا يذعن قلبه، وحال المؤمن، فإن حال المؤمن حال رضا بالإسلام، وإذعان، وحال المنافق وجد فيها المعرفة، ولم يوجد الإذعان والرضا، وإن وجد النطق باللسان.

---

(١) الانتقاء لابن عبد البر ص ٣٦٨.

ومذهب أبى حنيفة كما ترى يتجه إلى أن العمل ليس جزءاً من الإيمان، ولقد خالفه في ذلك فريقان:

(أحدهما) المعتزلة والخوارج، فإنهم يعدون العمل جزءاً من الإيمان، فلا يعد مؤمناً من لم يكن عاملا.

(ثانيهما) فريق من الفقهاء المحدثين يرون أن العمل يدخل في تكوين الإيمان من حيث تأثيره فيه بالزيادة والنقصان، لا من حيث الحكم بأصل وجوده، ولذلك يعد مؤمناً من لم يعمل بالأحكام الشرعية إذا وجد أصل التصديق، ولكن إيمانه لايعد كاملاً، ومن هنا تجئ قضيتهم، إن الإيمان يزيد وينقص.

١٥- الإيمان في نظر أبى حنيفة لا يزيد ولا ينقص، ولذا يعتبر إيمان أهل السماء وأهل الأرض واحداً، فقد روى عنه أنه قال: «إيمان أهل الأرض، وأهل السموات واحد، وإيمان الأولين والآخرين والأنبياء واحد، لأننا كلنا آمنا بالله وحده، وصدقناه، والفرائض كثيرة مختلفة، وكذا الكفر واحد، وصفات الكفار كثيرة، وكلنا آمن بما آمن به الرسل، ولكن لهم علينا الفضل في الثواب في الإيمان وجميع الطاعات، ولأنهم كما فضلوا في الطاعات كذلك فضلوا في جميع الأمور في الثواب وغيره، ولم يظلمنا في ذلك، لأنه لم ينقص من حقنا، بل زادهم ذلك إعظاما لهم، لأنهم القادة للناس وأمناء الله تعالى، ولا يساويهم في الرتبة أحد، ولأن الناس أدركوا الفضل بهم، وكل من يدخل الجنة يدخل بدعائهم[1]».

فحقيقة الإيمان وهى التصديق لا تزيد، ولا تنقص عند أبى حنيفة، ولكن قد تجئ الزيادة في الفضل من ناحية أخرى لزيادة المؤمن بها.

ولقد خالف أبا حنيفة في هذا النظر كثيرون ممن جاءوا بعده، ولقد قال النووى: «نفس التصديق يقبل الزيادة، لأنه يزيد بكثرة النظر، وتظاهر الأدلة حتى كان إيمان التصديق أقوى، بحيث لا يعتريهم الشبهة، ولا يزلزل إيمانهم بعارض، بل لاتزال قلوبهم منشرحة، وإن اختلفت عليهم الأحوال، وأما غيرهم من المؤلفة ومن داناهم، ونحوهم، فليسوا كذلك..هذا مما لا يمكن إنكاره، ولا يشك عاقل في أن نفس تصديق الصديق رضى الله عنه لا يساويه تصديق كل واحد، وأورد البخارى: قال ابن مليكة: أدركت ثلاثين من الصحابة، كلهم يخاف النفاق على نفسه، مامنهم أحد يقول إنه على إيمان جبريل وميكائيل عليهما السلام.

---

(١) المناقب لابن البزازى ص ١٤١ جـ٢.

ولقد رد ابن البزازى هذا الكلام بقوله: «إن النظر الواحد إذا أدى إلى جزم، وصدق هو به، فقد حصل له التصديق، وإلا كان ظناً، فالجزم الحاصل بالتصديق واحد وإن كرر ألف مرة مثل الأول بلا زيادة، وكذا الجزم الحاصل من نظر واحد، فلا زيادة تحصل من كثرة النظر».

هذان نظران، وهاتان وجهتهما، وإن كنا نميل إلي أن التصديق تتفاوت قوته، ومظهر ذلك العمل، فهناك تصديق تبلغ قوته درجة لايستطيع الشخص أن يخالف حكمه، وهناك تصديق يؤثر في ظاهر العقل، ويخضع له منطق الفكر، ويذعن لحكمه القلب، ولكن لا يستغرق التصديق المشاعر والأهواء ويسيرها، بل يكون الشعور والإحساس والعمل فى جانب، والعقل والفكر والنطق فى جانب آخر.

١٦- وقد بنى أبو حنيفة علي اعتبار أن الإيمان هو التصديق، وأنه لا يزيد ولا ينقص ألاّ يكفر العصاة لعصيانهم لوجود أصل الإيمان عندهم، إذ الإيمان الكامل قد توافر لهم، وإن لم يعملوا، ويعد العصاة مؤمنين، خلطوا عملا صالحاً وآخر سيئاً عسى الله أن يتوب عليهم.

ولقد جاء فى الانتقاء: «عن أبى مقاتل سمعت أبا حنيفة يقول: الناس عندنا على ثلاث منازل، الأنبياء من أهل الجنة، ومن قالت الأنبياء أنه من أهل الجنة، فهو من أهل الجنة، المنزلة الأخرى المشركون نشهد عليه أنهم من أهل النار، والمنزلة الثالثة المؤمنون نقف عنهم، ولا نشهد على واحد منهم أنه من أهل الجنة، ولا من أهل النار، ولكنا نرجو لهم، ونخاف عليهم، ونقول كما قال الله تعالى، «**خلطوا عملا صالحاً وآخر سيئاً، عسى الله أن يتوب عليهم**»[١] حتى يكون الله عز وجل يقضي بينهم، وإنما نرجو لهم، لأن الله عز وجل يقول «**إن الله لا يغفر أن يشرك به، ويغفر مادون ذلك لمن يشاء**»[٢] ونخاف عليهم بذنوبهم وخطاياهم، وليس أحد من الناس أوجب له الجنة، ولو كان صواما قواماً غير الأنبياء، ومن قالت فيه الأنبياء إنه من أهل الجنة»[٣].

ولقد وافق هذا ماجاء فى الفقه الأكبر، ففيه:«ولانكفر مسلماً بذنب، وإن كان كبيرة، إذا لم يستحلها، ولا نزيل عنه اسم الإيمان».

---

(١) سورة التوبة آية ١٠٢.   (٢) سورة النساء آيه ١١٦.

(٣) الانتقاء ص ١٦٧.

١٧- هذا كلام أبي حنيفة، وهو كلام منطقي سليم، موافق لما في القرآن من وعد ووعيد، وقد ارتضاه العلماء وقبله كل الفقهاء، وكان مالك إمام دار الهجرة يوافق أبا حنيفة عليه، ويروى في ذلك أن عمر بن حماد بن أبي حنيفة قال: «لقيت مالك بن أنس، فأقمت عنه، وسمعت علمه، فلما قضيت حاجتي وأردت فراقه، قلت له: إني لا آمن أن يكون أهل العداوة والحسد ذكروا عندك أبا حنيفة بغير ما كان عليه، وإني أريد أن أذكر لك ما كان هو عليه، فإن رضيت عنه فذاك، وإن كان عندك شئ أحسن منه علمته، فقال لي: هات، فقلت إنه كان لا يكفر أحداً بذنب من المؤمنين، فقال لي: أحسن، أو قال: أصاب، قلت: إنه كان يقول أكبر من ذلك: كان يقول: وإن أصاب الفواحش لم أكفره، فقال: أصاب، أو أحسن، قلت: إنه كان يقول أكبر من هذا، قال: وماهو؟ قلت، كان يقول وإن قتل رجلا متعمداً لم أكفره، قال: أصاب، أو أحسن، قلت: فهذا قوله، فمن أخبرك أن قوله غير هذا فلا تصدقه»[١].

١٨- وهذا الرأى هو ماعليه جماهير المتأخرين من المسلمين، وماخالف به جماعة المسلمين الخوارج والمعتزلة، ومع ذلك تجد ذلك القول محل تشنيع طائفة من العلماء، ينالونه، وقالوا فيه طاعنين إنه قول المرجئة، وقد بينا لك كلام الشهرستانى فى هذا الاتهام، ولكن جاء فى كتاب الفقه الأكبر أنه نفى عن نفسه هذه التهمة، ووضح الفرق بين مذهبه وبين الإرجاء فقال: «لا نقول إن المؤمن لاتضره الذنوب، ولا نقول إنه لايدخل النار، ولا نقول إنه يخلد فيها، وإن كان فاسقاً بعد أن يخرج من الدنيا مؤمناً. ولا نقول إن حسناتنا مقبولة، وسيئاتنا مغفورة، كقول المرجئة، ولكن نقول من عمل حسنة بجميع شرائطها خالية عن العيوب المفسدة ولم يبطلها الكفر والردة والأخلاق السيئة حتى خرج من الدنيا مؤمناً، فإن الله تعالى لا يضيعها، بل يقبلها منه، ويثيبه عليها، وماكان من السيئات دون الشرك والكفر، ولم يتب عنها صاحبها، حتى مات مؤمناً، فإنه فى مشيئة الله تعالى إن شاء عذبه بالنار، وإن شاء عفا عنه ولم يعذبه بالنار أصلا»[٢].

وهذا النص يتفق تمام الاتفاق مع مانقلناه عن الانتقاء، والمناقب وإن كان قد زاد، فبين التفرقة بين رأى أبى حنيفة فى الإرجاء.

---

(١) المناقب للمكى جزء ٢ ص ٧٧.

(٢) الفقه الأكبر طبعة حيدر أباد الدكن ص ٩.

والحق أن الإرجاء فى آخر أدواره قد صار إلى الإباحية أقرب، ووجد فيه الفساق الباب مفتوحاً، حتى لقد قال فيه زيد بن على رضى الله عنه: «أبرأ من المرجئة الذين أطمعوا الفساق فى عفو الله تعالى».

وعلى ذلك نستطيع أن نقول إن الفرق كانت بالنسبة لمرتكب الكبائر على ثلاث شعب إحداها الطوائف التى لاتعده من المؤمنين، وهؤلاء هم الخوارج والمعتزلة، وثانيها الذين قالوا إنه لا يضر مع الإيمان معصية وإن الله يغفر الذنوب جميعاً وهؤلاء هم المرجئة المذمومون، والثالثة جمهرة العلماء الذين يرون أنه لا يكفر عاص والحسنة بعشرة أمثالها، والسيئة بمثلها، وعفو الله لاقيد يقيده، ولاحد يحده، وأبو حنيفة من هؤلاء، وهو فيما أحسب رأى جمهور المسلمين، فإن كان من يرى هذا الرأى من المرجئة فجمهور المسلمين مرجئون[1].

ولكن المحققين من العلماء قصروا الإرجاء على الطائفة الإباحية فقط، ولذلك نفوا عن أبى حنيفة وصف الإرجاء، إذ أساس الإرجاء على هذا النحو إهمال ناحية العمل بالطاعات وعدم إدخالها فى الحساب، وأبو حنيفة الورع ليس كذلك.

ولقد جاء فى الخيرات الحسان ما نصه: «قد عد جماعة الإمام أبا حنيفة رحمه الله من المرجئة، وليس هذا الكلام على حقيقته، أما أولا فقد قال شارح المواقف كان غسان المرجئى يحكى ما ذهب إليه من الإرجاء عن أبى حنيفة ويعده من المرجئة، وهو افتراء عليه قصد به غسان ترويج مذهبه، بنسبته إلى هذا الإمام الجليل الشهير، وأما ثانياً فقد قال الآمدى: لعل عذر من عده من مرجئة أهل السنة أن المعتزلة كانوا فى الصدر الأول يلقبون من خالفهم فى القدر مرجئاً، أو لأنه لما قال أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص ظن به الإرجاء بتأخير العمل عن الإيمان، وليس كذلك، إذ عرف منه المبالغة فى العمل والاجتهاد فيه، أما ثالثا فقد قال ابن عبد البر: كان أبو حنيفة يحسد وينسب إليه ما ليس فيه ويختلق عليه مالا يليق به.

هذا كلام العلماء فى وصف أبى حنيفة بالإرجاء، وعندى أنه لا يمكن أن يعد أبو حنيفة مرجئاً إلا إذا عد مرجئاً كل من يرى أن الفاسق من المؤمنين وأن الله تعالى قد يعفو عن بعض العصاة، وأنه لا قيد يقيد العفو كما بينا، وفى هذه الحال لا يدخل أبو حنيفة فى الإرجاء وحده، بل يدخل كل الفقهاء والمحدثين، إلا من كان من المعتزلة.

---

(١) قد علمت أن صاحب الملل والنحل يسمى هؤلاء مرجئة السنة.

القدر وأعمال الإنسان

١٩- كان أبو حنيفة ثاقب النظر، ولذا كان يمتنع عن الخوض في القدر، وكان يحث صحابته على ذلك، ويدعوهم إليه؛ وقد رأيت ما قاله ليوسف بن خالد السمتي عندما أقبل -ابه من البصـ ة؛ فقد قال له في مسألة القدر«هذه مسألة قد استصعبت على الناس؛ فأنى يـ ايقونها؛ هذه مغفلة قد ضل مفتاحها فإن وجد مفتاحها علم ما فيها؛ ولم يفتح إلا بمخبر من الله يأتي بما عنده ويأتي ببينة وبرهان».

ولقد قال لقوم من القدرية جاءوا إليه يناقشونه في القدر: أما علمتم أن الناظر في القدر كالناظر في شعاع الشمس كلما ازداد نظراً ازداد حيرةولكنهم لا يقفون معه عند هذا الحـ ، بل يحملونه على أن يتكـ م في التوفيق بين القضاء والعدل، كيف يقضي الله الأمور كلها، وتجري على مقتضى قضائه وقدره، ويحاسب الناس على ما يجئ على أيديهم من عمل، فيقولون له «هل يسع أحداً من المخلوقين أن يجري في ملك الله ما لم يقض؟ قال: لا، إلا أن القضاء على وجهين، منه أمر، والآخر قدرة، فأما القدرة فإنه لا يقضي عليهم ويقدر لهم الكفر ولم يأمر به، بل نهى عنه، والأمر أمران، أمر الكينونة، إذا أمر شيئاً كان، وهو على غير أمر الوحي».

وهذا تقسيم حسن محكم من أبي حنيفة، فهو يفصل القضاء عن القدر، فيجعل القضاء ما حكم الله به مما جاء به الوحي الإلهي، والقدر ما تجري به قدرته، وقدر على الخلق من أمور في الأزل، وتكليفهم بمقتضى الوحي، والأعمال تجري على مقتضى القدر في الأزل، ويقسم الأمر إلى قسمين أمر تكوين وإيجاد، وأمر تكليف وإيجاب، والأول تسير الأعمال في الكون على مقتضاه، والثاني يسير الجزاء في الآخرة على أساسه.

ولكن هنا مسألة، وهي: أتقع الطاعة والعصيان بمشيئة العبد أم بمشيئة الرب، فإن كان العصيان بمشيئة العبد، فهل أراده الرب؟ وهل تتخالف الإرادة والأمر؟ هذه هي المعضلة، يجيب أبو حنيفة عن هذه المسألة إجابة مشتقة من طاعة المعرفة الإنسانية المشاهدة؛ ومن أوصاف الجلال والكمال التي تليق بذات الله وكمال قدرته وشمول علمه؛ فيقول: «وإني أقول قولا متوسطاً، لا جبر ولا تفويض ولا تسليط، والله تعالى لا يكلف العباد بما لا يطيقون» ولا أراد منهم مالا يعلمون ولا عاقبهم بما لم يعلموا، ولا سألهم عما لم يعلموا ولا رضي لهم بالخوض فيما ليس لهم به علم، والله يعلم بما نحن فيه[1].

---

(١) مأخوذ من كلام مع يوسف بن خالد السمتي السابق.

هذا كلام المتفكر الذى لا يريد أن يخوض خشية الغرق، وغلبة الأمواج المتلاطمة.فهو يعطى الإرادة الإنسانية حريتها، لأنه هو الأمر المحسوس، وغيره ليس بملموس، وهو يعطى الله ما يليق به.

وإذا أراد أن يأخذه مناقش إلى الشقة التى حرمها على نفسه، وهى أن يقفو ما ليس فى طاقته العلم به - حد الحدود المانعة، ولم يخض فيما وراءها، ولقد سأله وفد القدرية[1]: أخبرنا عن الله عز وجل إذا أراد من عبده أن يكفر أحسن إليه أم أساء؟ قال: لا يقال: أساء ولا ظلم إلا لمن خالف ما أمر به، والله جل عن ذلك.

ولقد جاء فى تاريخ بغداد عن أبى يوسف: «سمعت أبا حنيفة يقول: وإذا كلمت القدرى، فإنما هو حرفان إما أن يسكت، وإما أن يكفر، يقال له: هل علم الله فى سابق علمه أن تكون هذه الأشياء، كما هى، فإن قال: لا: فقد كفر، وإن قال: نعم، أفأراد أن تكون كما علم، أو أراد أن تكون بخلاف ما علم؟ فإن قال: أراد أن تكون كما علم، فقد أقر أنه أراد من المؤمن الإيمان، ومن الكافر الكفر، وإن قال: أراد أن تكون بخلاف ما علم، فقد جعل ربه متمنيا متحسراً، لأن من أراد أن يكون ما علم أنه لا يكون، أولا يكون ما علم أنه يكون، فإنه متمن متحسر، ومن جعل ربه متمنيا متحسراً فهو كافر».

والخلاصة أن أبا حنيفة كان يخوض فى هذه المسألة بقدر محدود، لا يتجاوزه، وهو فى هذا يؤمن بالقدر خيره وشره، وشمول علم الله وإرادته وقدرته للأكوان، وأنه لا شئ من أعمال الإنسان بغير إرادته، وأن طاعات الإنسان ومعاصيه منسوبة إليه، وله فيها اختيار وإرادة، وأنه بذلك يسأل ويحاسب، ولا يظلم مثقال ذرة من خير أو شر، وهى عقيدة قرآنية تستمد من محكم الكتاب، وإن ناقش القدريين فلكى يقطع عليهم السبيل، ويجعل كيدهم فى تضليل.

٢٠- لا يأخذ أبو حنيفة برأى الجهمية الذين يأخذون بنظرية الجبر، وأن أفعال الإنسان لا إرادة له فيها، وإن أحس وشعر بالإرادة، ومع ذلك نجد الذين يحاولون النيل منه دائماً يرمونه بأنه جهمى، بل يفترون الكذب، فيزعمون أنه يقدس الجهم هذا، ويأخذ بزمام بعير مولاه الجهم، يفترون هذا الكذب وينقلونه، مع أنه كان يناقش الجهم، ويبطل حجته، ومع أن أبا يوسف روى عنه أنه كان يقول:«صنفان من شر الناس بخراسان: الجهمية والمشبهة».

---

(١) القدرية هم الذين يقولون أن الإنسان يخلق أفعال نفسه، والمعاصى لا يريدها الله.

وهكذا يكون الظلم للعلماء ممن لا خلاق له من فضيلة علمية، إن لم يحكم بالقدر خيره وشره، قالوا عنه معتزلى قدرى، وإن حكم به خيره وشره قالوا عنه جهمى، ولو كان يقول أنه منه براء، ولو أثبتت الروايات الصادقة أنه يقطع على الجهم طريق دعوته.

خلق القرآن

٢١- فى عصر أبى حنيفة ابتدأ بعض الناس يشيع بين المسلمين القول فى خلق القرآن، ويقرر أنه مخلوق، وإن كان معجزة النبى ﷺ، وأول من عرف أنه قال هذا القول الجعد بن درهم، وقد قتله خالد بن عبد الله والى خراسان، وكان يرى هذا الرأى الجهم بن صفوان.

وقد ادعى خصوم أبى حنيفة أنه قال هذا الرأى، وأنه استتيب من ذلك مرتين، استتابه يوسف بن عمر والى العراق من قبل الأمويين مرة، واستتابه ابن أبى ليلى القاضى مرة.

وليس من دأبنا أن ندفع تهمة ثابتة، أو رأياً له ثبت بدليل راجح، ولكن الروايات التى رويت مسندة له ذلك الرأى نتردد فى قبولها، لأنها جاءت عن طريق خصوم قصدوا التشنيع، ولأن هناك روايات أخرى تعارضها، وهى أقرب إلى القبول، لأنها رواية ثقات غير متهمين، ولأنها هى التى تتفق مع التحفظ فى القول فى العقائد الذى اشتهر به أبو حنيفة،إذ كان لا يخوض إلا فى أمر خاض فيه السلف، أو للدفاع عن آراء السلف وعن حقائق الدين.

فلنطرح جانبا الروايات التى تنسب إليه أنه قال إن القرآن مخلوق واستتيب.

ولنتجه إلى تعرف موقفه فى هذه المسألة من الروايات الأخرى، ولنذكر فى هذا خبرين:

(أحدهما) أنه جاء فى تاريخ بغداد: «وأما القول بخلق القرآن، فقد قيل إن أبا حنيفة لم يكن يذهب إليه» وجاء فيه:«ما تكلم أبو حنيفة، ولا أبو يوسف ولا زفر، ولا محمد، ولا أحمد من أصحابهم فى القرآن، وإنما تكلم فى القرآن بشر المريسى وابن أبى دؤاد، فهؤلاء شانوا أصحاب أبى حنيفة»[1].

---

(١) تاريخ بغداد جـ ١٣ ص ٣٧٧، ٣٧٨.

(ثانيهما) أنه جاء فى الانتقاء أن أبا يوسف قال: « جاء رجل إلى مسجد الكوفة يوم الجمعة يسألهم عن القرآن وأبو حنيفة غائب بمكة، فاختلف الناس فى ذلك، والله ما أحسبه إلا شيطانا تصور فى صورة الإنس حتى انتهى إلى حلقتنا فسألنا عنها وسأل بعضنا بعضا، وأمسكنا عن الجواب، وقلنا: ليس شيخنا حاضراً ونكره أن نتقدم بكلام، حتى يكون هو المبتدئ فلما قدم أبو حنيفة.. قلنا له بعد أن تمكنا منه رضى الله عنه: إنه وقعت مسألة، فما قولك فيها؟ فكأنه كان فى قلوبنا، وأنكرنا وجهه، وظن أنه وقعت مسألة معينة، وأنا قد تكلمنا فيها بشئ، فقال: ما هى؟ قلنا: كذا وكذا فأمسك ساكتاً ساعة، ثم قال: فما كان جوابكم فيها؟ قلنا: لم نتكلم فيها بشئ وخشينا أن نتكلم بشئ فتنكره، فسرى عنه، وقال جزاكم الله خيراً احفظوا عنى وصيتى: لا تكلموا فيها ولاتسألوا عنها أبداً، انتهوا إلى أنه كلام الله عز وجل بلا زيادة حرف واحد، ما أحسب هذه المسألة تنتهى حتى توقع أهل الإسلام فى أمر لايقومون ولا يقعدون معه[1]»

٢٢ - هذا الكلام بلاريب يفيد أن أبا حنيفة كان يمتنع عن الخوض فى هذا الأمر، ولكن خصومه يكثرون من القول فيه فى ذلك، وقد عاونهم فى ترويج كلامهم وقبوله، واشتهاره - أن بعض الحنفية قد قالوا ذلك القول فحمل أبو حنيفة مغبة قولهم، أو حمله منتقصوه جريرة ذلك القول، ولقد عاون على ذلك أيضاً أن إسماعيل بن حماد بن أبى حنيفة قد قال هذا القول، ونسبه إلى آبائه فى عبارة عامة، فيروى أنه قال: القرآن مخلوق، وهو رأيى ورأى آبائى، ولكن رده بشر بن الوليد وقال: أما رأيك فنعم، وأما رأى آبائك فلا، ولقد كان المعتزلة الذين اعتنقوا من بعد مذهب خلق القرآن يرجون لذلك المذهب بأن ينحلوه رجالا ذوى مكانة وعلم وفقه.

نحن إذن نرى أن أبا حنيفة لم يخض فى مسألة خلق القرآن، ولم يقل بالأولى أنه مخلوق، وإن كنا لا نعتقد أن فى ذلك الخوض والقول إثما مبيناً.

---

(١) الانتقاء ص ١٦٦.

آراء لأبي حنيفة
في الفكر والأخلاق والاجتماع

٢٣ - امتاز أبو حنيفة في عقله بأنه بعيد الغور في تفكيره، عميق النظرة، شديد الغوص في تعرف البواعث والأسباب والغايات لكل ما يقع تحت نظره من أعمال وأمور، ولقد كان يغشى الأسواق، ويتجر ويعامل الناس، ويدرس الحياة كما يدرس الفقه والحديث، ويجادل في شئون العقيدة ومناهج السياسة، لذلك أثرت عنه آراء محكمة في مناهج الفكر، وأخلاق الناس، ومعاملتهم، وما ينبغي أن يتبعه الشخص معهم، ولننقل لك طائفة من مأثور قوله تبين منحى فكره، ونظراته إلى الحياة والاجتماع.

٢٤ - لقد كان أبو حنيفة يرى أن العمل القويم يجب أن يكون مبنيا على المعرفة الصحيحة، فليس الخير عنده من يعمل الخير فقط بل الخير عنده من يعلم الخير والشر، ويقصد إلى الخير عن معرفة لمزاياه ويجتنب الشر فاهماً لمساويه، وليس العادل هو الذي يكون منه العدل من غير معرفة للظلم، بل العادل هو الذي يعرف الظلم ومغبته، والعدل وغايته، ويقصد إلى العدل لما فيه من شرف الغاية وحسن المغبة.

ولقد قال في هذا المقام في كتاب العالم والمتعلم: اعلم أن العمل تبع للعلم، كما أن الأعضاء تبع للبصر، والعلم مع العمل اليسير أنفع من الجهل مع العمل الكثير، ومثل ذلك، الزاد القليل الذي لابد منه في المفازة مع الهداية بها أنفع من الجهل مع الزاد الكثير، وكذلك قال الله تعالى: «قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لايعلمون إنما يتذكر أولو الألباب» قال المتعلم لأبي حنيفة رحمه الله: أرأيت إن كان رجل يصف عدلا، ولايعرف جور من يخالفه، ولايسعه ذلك، أو يقال إنه عارف بالحق أو هو من أهله، فأجابه: العالم إذا وصف عدلا، ولم يعرف جور ما يخالفه، فإنه جاهل بالعدل والجور، واعلم يا أخي أن أجهل الأصناف كلها وأردأهم منزلة عندي لهؤلاء، لأن مثلهم كمثل نفر أربعة، يؤتون بثوب أبيض، فيسألون عن لون ذلك الثوب، فيقول واحد من هؤلاء الأربعة: هذا ثوب أحمر، ويقول الآخر: هذا ثوب أصفر، ويقول الثالث: هذا ثوب أسود، ويقول الرابع: هذا ثوب أبيض، فيقال له: ما تقول في هؤلاء الثلاثة أصابوا أم أخطئوا، فيقول: أما أنا فأعلم أن الثوب أبيض، وعسى أن يكون هؤلاء قد صدقوا، كذلك أهل هذا الصنف من الناس، يقولون إنا نعلم أن الزاني ليس

كافر، وعسى أن يكون الذى يرى أن الزانى إذا زنى ينزع منه الإيمان كما ينزع السربال - صادقاً فإنا لانكذبه، ويقولون: من مات ولم يحج، وقد أطاق الحج فنحن نسميه مؤمناً، ونصلى عليه ونستغفر له، ونواريه، ونقضى عنه حجه، ولانكذب من يقول مات يهودياً أو نصرانياً، ينكرون قول الخوارج، ويقولون قولهم، وينكرون قول الشيعة، ويقولون قولهم، وينكرون قول المرجئة ويقولون قولهم ».

وترى من هذا الكلام القيم الذى يسند لأبى حنيفة أنه يقرر أمرين:

(أحدهما) أن العمل المستقيم لابد أن ينبنى على فكر مستقيم، وعلم مقرر ثابت.

(ثانيهما) أن العلم يجب أن يكون جزماً قاطعاً لاتردد فيه فى مسائل الاعتقاد واليقين، وهو يتحقق بإثبات ونفى، إثبات للمعتقد، ونفى لما عداه، تصديق للحكم، وإبطال لغيره، ولاشك أن ذلك هو الأمر المستقيم فيما يتعلق بالعقائد، أما ما يتعلق بالعمل الذى يكتفى فى إثباته بالأدلة الظنية، فإنه لايكون ثمة علم يقينى، بل يكون ثمة ترجيح ظنى، وفى مثل هذه الحال لايجزم الشخص ببطلان قول مخالفه، بل يرجح قول نفسه، ويقول فيه: صواب لايحتمل الخطأ، ويقول فى مخالفه:خطأ يحتمل الصواب، وذلك الكلام يتفق ولايتنافى مع المأثور عنه رضى الله عنه، فقد كان يقول عن آرائه فى الفقه: إنها أحسن ما وصل إليه، ومن رأى غيرها أحسن فليتبعه، وليس هذا قول من يبطل من قول المخالف جازماً.

٢٥ - وآراء أبى حنيفة فى الناس والاجتماع، وعلاقة العالم بالمجتمع الذى يعيش فيه آراء عالم بأحوال النفوس، دارس لها، متعمق فى دراستها، فاحص لأحوالها، قد ذاق حلوها ومرها، وقد اشتملت وصيته التى ودع بها تلميذه يوسف بن خالد السمتى على شئ كثير من محكم تفكيره، ولننقل لك زبداً منها فقد جاء فيها:

«اعلم أنك متى أسأت عشرة الناس صاروا لك أعداء، ولو كانوا لك أمهات وآباء، وإنك متى أحسنت عشرة قوم ليسوا لك بأقرباء صاروا لك أمهات وآباء، كأنى بك وقد دخلت البصرة، وأقبلت على المخالفة بها، ورفعت نفسك عليهم، وتطاولت بعلمك لديهم، وانقبضت عن معاشرتهم ومخالطتهم، وهجرتهم وهجروك وشتمتهم وشتموك، وضللتهم وضللوك وبدعوك،

واتصل ذلك الشين بنا ، وبك، واحتجت إلى الهرب والانتقال عنهم، وليس هذا برأى، إنه ليس بعاقل من لم يدار من ليس له من مداراته بد، حتى يجعل الله مخرجاً .. إذا دخلت البصرة استقبلك الناس وزاروك وعرفوا حقك. فأنزل كل رجل منزلته، وأكرم أهل الشرف وعظّم أهل العلم ووقر الشيوخ، ولاطف الأحداث، وتقرب من العامة ودار الفجار، واصحب الأخيار، ولاتتهاون بسلطان، ولاتحقرن أحداً، ولاتقصرن في مروءتك، ولاتخرجن سرك إلى أحد، ولاتثق بصحبة أحد، حتى تمتحنه، ولاتخادن خسيساً ولاوضيعاً، ولاتألفن ما ينكر عليك في ظاهره، وإياك والانبساط إلى السفهاء... وعليك بالمداراة والصبر والاحتمال وحسن الخلق وسعة الصدر، واستجد ثياب كسوتك، واستفره دابتك، وأكثر استعمال الطيب... وابذل طعامك؛ فإنه ما ساد بخيل قط، ولتكن لك بطانة تعرفك أخبار الناس، فمتى عرفت بفساد بادرت إلى صلاح، ومتى عرفت بصلاح ازددت فيه رغبة وعناية، واعمل في زيارة من يزورك ومن لايزورك، والإحسان إلى من يحسن إليك أو يسئ، وخذ العفو وأمر بالمعروف، وتغافل عما لايعنيك، واترك كل ما يؤذيك، وبادر في إقامة الحقوق، ومن مرض من إخوانك فعده بنفسك، وتعاهده برسلك، ومن غاب منهم افتقدت أحواله، ومن قعد منهم عنك فلا تقعد أنت عنه.

وأظهر تودداً للناس ما استطعت، وأفش السلام، ولو على قوم لئام... ومتى جمع بينك وبين غيرك مجلس أو ضمك وإياهم مسجد، وجرت المسائل، وخاضوا فيها بخلاف ما عندك، لم تبد لهم خلافاً، فإن سئلت عنها أخبرت بما يعرفه القوم، ثم تقول: فيها قول آخر، وهو كذا وكذا، والحجة له كذا، فإن سمعوه منك عرفوا مقدار ذلك ومقدارك، فإن قالوا: هذا قول من؟ قل: بعض الفقهاء، وإذا استمروا على ذلك وألفوه، عرفوا مقدارك وعظموا محلك، وأعط كل من يختلف إليك نوعاً من العلم ينظرون فيه، وآنسهم ومازحهم أحياناً، وحادثهم، فإن المودة تستديم مواظبة العلم، وأطعمهم أحياناً، واقض حوائجهم، واعرف مقدارهم، وتغافل عن زلاتهم، وارفق بهم وسامحهم، ولاتبد لأحد منهم ضيق صدر أو ضجرا، وكن كواحد منهم، واستعن على نفسك بالصيانة لها، والمراقبة لأحوالها... ولاتكلف الناس مالا يطيقونه، وارض لهم ما رضوا لأنفسهم، وقدم إليهم حسن النية، واستعمل الصدق، واطرح الكبر جانباً، وإياك والغدر، وإن غدروا بك، وأد الأمانة وإن خانوك، وتمسك بالوفاء، واعتصم بالتقوى، وعاشر أهل الأديان، وأحسن معاشرتهم ».

٢٦ – هذه وصية أبى حنيفة لبعض تلاميذه وقد فارقه إلى البصرة، يعلم أهلها فقه الكوفة، وآراء شيوخها، وهى تكشف عن ثلاث نواح فى ذلك الإمام الجليل:

(أولاها) أنها تكشف عن أخلاقه وقوة استمساكه بالفضيلة، وقد صارت له ملكة كالطبع والجبلة، وليس بغريب أن تكون أخلاق الإمام على ذلك النحو، فقد راض نفسه على مكارم الأخلاق، والبعد عن سفساف الأمور، حتى لقد كان يترك المعاصى لأنها تنافى المروءة، لا لأنها تنافى الدين فقط، فقد كان يقول: « رأيت المعاصى مذلة، فتركتها مروءة فصارت ديانة ».

(الناحية الثانية) دراية أبى حنيفة بشئون الاجتماع وأخلاق الناس، وما يعالجون به، وقد انتهى رحمه الله فى علاجه إلى أن مصلح الجماعة يجب أن يكون ودوداً، يألف ويؤلف، لايخالف ولاينافر، بل يجئ إلى الناس من ناحية ما يألفون ويطيقون، لامن ناحية ما ينكرون، فإذا كان له رأى يخالفهم فيه لا يفجؤهم بالمخالفة، حتى لاتجمح نفوسهم، بل يقرر رأيهم ثم يقرر أن هناك من يخالفه، ويدلى برأيه من غير أن ينسبه إليه، ويدعمه بالحجة، ويقويه بالبرهان، فإن سألوه عن صاحب هذا الرأى قال: إنه رأى بعض الفقهاء، بذلك يقبلون الرأى من غير اصطدام.

(الناحية الثالثة) التى تكشف عنها هذه الوصية ناحية المربى الذى يتعهد تلاميذه، والذى يعرف كيف يبث فيهم علمه وآراءه، ويقربها إليهم وهو فى ذلك يعطى نصائح الخبير المجرب، فهو يدعو المعلم إلى أن يعطى تلاميذه من أنواع العلم وأبوابه ما يتفق مع مواهبهم ونزوعهم، ومداركهم، حتى يستأنسوا به، ولايقدم لهم من العلم أولا ما يخالف منازعهم، فينفروا، ثم يبتدئ من المسائل بالواضح الجلى، ويتدرج بهم حتى يصير إليهم الخفى واضحاً جلياً، ويوصى المربى بأن يحادث تلاميذه فى فنون الأحاديث ليجلب مودتهم، ويستديم مواظبتهم، ثم يدعوه إلى أن يمازحهم ويؤنسهم، ويتغافل عن زلاتهم، ويرفق بهم ويسامحهم، ولايضيق صدره حرجاً بهم، وليكن كواحد منهم.

وإن من عالج الدرس وخبر التعليم ليعرف قيمة تلك النصائح وجدواها فى النفوس، وأثرها فى تحبيب الطلبة للعلم، وتسهيله عليهم، وتشويقهم إليه.

فقه أبى حنيفة

٢٧ – هذا هو المقصود الأكبر من بحثنا، إذ فقه أبى حنيفة هو الميزة التى تميز بها واشتهر، وعرف وذكر، وهو مطلبنا وغايتنا من دراسته.

ولكنا وقد وجهنا إلى دراسة هذا الفقه نجد السبيل ليس معبداً، فإن أبا حنيفة لم يؤلف فى الفقه كتاباً، وما ذكر من كتب منسوبة إليه هو فى العقيدة وما حولها وهى الفقه الأكبر، ورسالة العالم والمتعلم، ورسالة إلى عثمان البتى، وكتاب الرد على القدرية، والعلم شرقاً وغرباً، بعداً وقرباً[1] والذى عثر عليه العلماء منها رسائل صغيرة.

ولقد قيل إن كتاب الفقه الأكبر هو كتاب فى الفقه لا فى العقائد، وأنه يحتوى على ستين ألف مسألة، وقيل أكثر، ولكن لم يوجد هذا، ولايمكن الكلام فى شئ ليس تحت العيان، حتى يتأتى لنا اختباره وفحصه ومقدار الصحة فيه، وعلى أى حال فالمشهور أن كتاب الفقه الأكبر فى العقائد، والمشهور بين الناس هو فيها، فلا يفرض سواه، حتى يكون الآخر فى العيان، وإن كان هذا المشاهد المعاين مازالت نسبته موضع نظر.

نقل الفقه الحنفى

٢٨ – لم يعرف لأبى حنيفة كتاب فى الفقه، رتب أبوابه وعقد نظامه، كما علمت، وإن ذلك هو الذى يتفق مع روح العصر، وسير الزمان، إذ أن تأليف الكتب لم يشع وينتشر إلا بعد وفاة أبى حنيفة، أو فى آخر حياته، وقد أدركته الشيخوخة، وقد كان المجتهدون فى عصر الصحابة يمتنعون عن أن يدونوا فتاويهم أو اجتهادهم، بل امتنعوا عن تدوين السنة نفسها، ليبقى المدون من أصول الدين الكتاب وحده، وهو عمود هذه الشريعة ونورها المبين، وحبل الله الممدود إلى يوم القيامة، ثم اضطر العلماء إلى تدوين السنة، وتدوين الفتاوى والفقه، فكان فقهاء المدينة يجمعون فتاوى عبد الله بن عمر، وعائشة، وابن عباس، ومن جاء بعدهم من التابعين فى المدينة، وينظرون فيها، ويبنون عليها، وكان العراقيون يجمعون فتاوى عبد الله بن مسعود، وقضايا على وفتاواه وقضايا شريح وغيره من قضاة الكوفة، وقد رووا أن إبراهيم النخعى جمع الفتاوى والمبادئ فى مجموعة، وأن حماداً شيخ أبى حنيفة كانت له مجموعة.

---

(١) الفهرس لابن النديم ص ٢٨٥.

ولكن يظهر أن هذه المجموعات لم تكن كتباً مبوبة منشورة، بل كانت أشبه بالمذكرات الخاصة، يرجع إليها المجتهد، ولايعلنها كتاباً للناس، وإنما يكتبها خشية النسيان، ولقد كان ذلك يحدث فى أحوال نادرة من بعض الصحابة، حتى إنه ليروى أن على بن أبى طالب كرم الله وجهه كان يحمل صحيفة فيها بعض أحكام فقهية، ويظهر أن هذه الأحوال النادرة كثرت قليلا فى عهد التابعين، ثم صارت نواة التأليف والتدوين بعد ذلك، فألف مالك موطأه، ودون أبو يوسف كتاب الخراج وغيره من كتب الفقه العراقى، ثم جاء محمد فأوفى على الغاية، ودوّن الفقه العراقى كاملا، أو قريباً من الكمال.

٢٩ - وإذا كان أبو حنيفة لم يعرف عنه أنه كتب كتابا مبوباً فى الفقه، فقد كان المعروف أن تلاميذه يدونون آراءه، ويقيدونها وربما كان ذلك بإملائه أحياناً، فكتب الإمام محمد الحاكية لآرائه لايمكن أن يكون قد سمعها كلها، ولم يقيدها، ثم قيدها من بعد وفاته، بل لابد أن تكون مدونة فى مذكرات خاصة أخذها عن شيخه أبى يوسف أو غيره، وسمع بعضها القليل من أبى حنيفة نفسه، وذلك لأن صحبته بأبى حنيفة لم تكن بمقدار من الزمن يسمح بهذا الاستيعاب، ولم تكن سنه وقت وفاة أبى حنيفة تسمح له بكل هذه الإحاطة، فإن أبا حنيفة قد توفى، وهو فى نحو الثامنة عشرة من عمره، وما كانت هذه السن لتسمح له بأن يتلقى عن أبى حنيفة كل مادونه فى كتبه، فلابد أن يكون قد أخذه عن مجموعات مدونة معروفة عند أصحاب ذلك الإمام الجليل، ولايفرض أنه تلقاها كلها سماعاً من أبى يوسف ثم دونها، لأنه لو كان كذلك لذكر السند وعنى ببيان الرواية.

ولقد وجدنا أخباراً تدل على أن تلاميذ أبى حنيفة كانوا يدونون فتاويه، وكان هو يراجع مادون أحياناً ليقره أو ليغيره، فقد جاء فى المناقب لابن البزازى مانصه: « عن أبى عبد الله، كنت أقرأ عليه أقاويله، وكان أبو يوسف أدخل فيه أيضاً أقاويله، وكنت أجتهد ألا أذكر قول أبى يوسف بجنبه، فزل لسانى يوماً، وقلت بعد ذكر قوله، وفيها قول آخر فقال: ومن هذا الذى يقول هذا القول؟ فكنت أعلم بعده قول أبى يوسف لئلا أذكره عنده »[1].

وإن هذا الخبر ليؤكد المعنى المعقول الذى استنبطناه، ويظهر أن الذين نسبوا لأبى حنيفة كتباً، أو قالوا إنه دون الفقه كان كلامهم على هذا الأساس، وهو أن تلاميذه دونوا أقواله بإشراف منه، ومراجعته أحياناً.

---

(١) المناقب لابن البزازى جـ ٢ ص ١٠٥

٣٠ - ومهما يكن مقدار نسبة هذه الأمالى إليه، وعمله فى تدوينها فإنا لانعرف كتاباً فى الفقه يعد من تأليفه وينسب إليه، ولكن قد جاء فى المناقب للمكى ما نصه:« أبو حنيفة أول من دون علم هذه الشريعة، لم يطبقه أحد من قبله، لأن الصحابة والتابعين رضى الله عنهم لم يضعوا فى علم الشريعة أبواباً مبوبة، ولاكتباً مرتبة، وإنما كانوا يعتمدون على قوة فهمهم، وجعلوا قلوبهم صناديق علمهم، ونشأ أبو حنيفة بعدهم، فرأى العلم منتشراً فخاف عليه الخلف السوء أن يضيعوه، ولهذا قال ﷺ: إن الله تعالى لايقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من قلوب الناس وإنما ينتزعه بموت العلماء، فيبقى رؤساء جهال، فيفتون بغير علم فيضلون ويضلون، فلذلك دونه أبو حنيفة، فجعله أبواباً مبوبة، وكتباً مرتبة، فبدأ بالطهارة، ثم بالصلاة، ثم بسائر العبادات على الولاء، ثم بالمعاملات ثم ختم بكتب المواريث، وإنما ابتدأ بالطهارة ثم بالصلاة، لأن المكلف بعد صحة الاعتقاد أول ما يخاطب بالصلاة، لأنها أخص العبادات وأعمها وجوبا »[1].

والظاهر من هذا القول أنه يقصد بالتدوين ما كان يصنعه تلاميذه، ولعل ذلك كان بإرشاد منه، بل الراجح ذلك، ولذلك جاء فى هذا الكتاب فى طريقة دراسة أبى حنيفة وأصحابه للمسائل ما نصه: « وضع أبو حنيفة مذهبه شورى بينهم، لم يستبد فيه بنفسه دونهم اجتهاداً منه فى الدين، ومبالغة فى النصيحة لله ورسوله والمؤمنين، فكان يلقى مسألة مسألة، يقلبها ويسمع ما عندهم ويقول ما عنده ويناظرهم، حتى يستقر أحد الأقوال فيها، ثم يثبتها أبو يوسف فى الأصول، حتى أثبت الأصول كلها »[2].

بهذا النحو من التحرير دون مذهب أبى حنيفة وأصحابه، وجاء أصحابه فنشروه كتباً مبوبة مرتبة منظمة.

مسند أبى حنيفة

٣١ - وإذا كنا لم نجد لأبى حنيفة كتاباً مدوناً فى الفقه منسوباً إليه، فقد ذكر العلماء مسنداً من الأحاديث والآثار منسوباً إليه، وهو مرتب على ترتيب الفقه، ومجمع فى

---

(١) المناقب للمكى جـ٢ ص ١٣١.

(٢) المناقب للمكى جـ٢ ص ١٣٢.

ترتيب الأحكام تجميع الكتب المؤلفة، أفهذا المسند من عمله، وترتيبه منسوب إليه؟ أم أنه رواية أصحابه عنه، تلقوه بالطريقة التي تلقوا بها فقهه، وهي أن يدونوا ما يذكره لهم في درسه، ثم جمعوا تلك المرويات، فرتبوها وبوبوها، ونشروها، ومن المؤكد الذي لاريب فيه أن أبا يوسف جمع طائفة كبيرة من تلك المرويات، وسماها الآثار، وأن محمداً جمع كذلك طائفة، وسماها أيضاً الآثار، وقد اتحدت مرويات كثيرة في كلا الكتابين.

فهل هذه المرويات لأصحابه في المسند الذي ينسب إليه؟ لقد قال بعض العلماء ذلك، ورجحه كثيرون، وقد قال ابن حجر العسقلاني في كتاب تعجيل المنفعة ما نصه: « أما مسند أبي حنيفة فليس من جمعه، والموجود من حديث أبي حنيفة إنما هو كتاب الآثار الذي رواه محمد بن الحسن، ويوجد في تصانيف محمد بن الحسن وأبي يوسف قبله من حديث أبي حنيفة أشياء أخرى، وقد اعتنى الحافظ أبو محمد الحارثي، وكان بعد الثلاثمائة بحديث أبي حنيفة، فجمعه في مجلد، ورتبه على شيوخ أبي حنيفة، وكذلك خرج منه المرفوع الحافظ أبو بكر بن المقرى، وتصنيفه أصغر من تصنيف الحارثي، ونظيره مسند أبي حنيفة للحافظ أبي الحسن بن المظفر، وأما الذي اعتمده أبو زرعة أبو الفضل بن الحسين العراقي الحسيني على تخريج رجاله فهو المسند الذي خرجه الحسين بن خسرو، وهو متأخر، وفي مسند ابن خسرو زيادات عما في مسند الحارثي وابن المقرى».

وترى من هذا أن ابن حجر يقرر أن المسند المنسوب إلى أبي حنيفة ليس من جمعه، ثم يذكر روايات العلماء لذلك المسند، وهناك روايات أخرى غير التي ذكر ابن حجر، منها روايات الحصكفي[1].

وقد ذكر حاجي خليفة في كشف الظنون رواية مسند أبي حنيفة واختلافها وجمعها وترتيبها، وتلخيصها فقال: « رواه الحسن بن زياد اللؤلؤي، ورتب المسند المذكور الشيخ قاسم بن قطلو بغا برواية الحارثي على أبواب الفقه، وله عليه الأمالي في مجلدين، ومختصر المسند المسمى بالمعتمد لجمال الدين محمود بن أحمد القونوي الدمشقي المتوفى سنة ٧٧، ثم شرحه، وسماه المسند، وجمع زوائده أبو المؤيد محمد بن محمود الخوارزمي المتوفى

(١) طبع بالأستانة سنة ١٢٠٩ على هامش الأدب المفرد للبخاري وهو صغير.

سنة٦٦٥، قال[1]:وقد سمعت في الشام عن بعض الجاهلين بمقدار أبي حنيفة ما ينقصه ويستصغره ويستعظم قدر غيره، وينسبه إلى قلة رواية الحديث، ويستدل على ذلك بمسند الشافعي، وموطأ مالك، وزعم أنه ليس لأبي حنيفة مسند، وكان لايروى إلا عدة أحاديث، فلحقتني حمية دينية، فأردت أن أجمع بين خمسة عشر من مسانيده التي جمعها له فحول علماء الحديث: الأول: الإمام الحافظ أبو القاسم طلحة بن محمد بن جعفر الشاهد العدل، الثاني: الإمام الحافظ أبو محمد عبد الله بن محمد بن يعقوب الحارثي البخاري المعروف بعبد الله الأستاذ، الثالث: الإمام الحافظ أبو الحسن محمد بن المظفر بن موسى بن عيسى ابن محمد، الرابع: الإمام الحافظ أبو نعيم الأصبهاني الشافعي، الخامس: الشيخ أبو بكر محمد بن عبد الباقي بن محمد الأنصاري، السادس: الإمام أبو أحمد عبد الله بن عدي الجرجاني، السابع: الإمام الحافظ عمر بن حسن الشيباني، الثامن: أبو بكر أحمد بن محمد ابن خالد الكلاعي، التاسع: الإمام أبو يوسف القاضي، والمروى عنه يسمى بنسخة أبي يوسف، العاشر: الإمام محمد بن الحسن الشيباني، ويسمى بنسخة محمد، الحادي عشر: ابنه الإمام حماد. الثاني عشر: الإمام محمد أيضاً، وروى معظمه عن التابعين، وتسمى الآثار، الثالث عشر: الإمام الحافظ أبو القاسم عبد الله بن أبي العوام السعدي، الرابع عشر: الإمام الحافظ أبو عبد الله حسن بن محمد بن خسرو البلخي المتوفى سنة ٥٢٣، وقد خرجه تخريجاً حسناً، الخامس عشر: الإمام الماوردي، فجمعها على ترتيب أبواب الفقه بحذف المعاد، وترك تكرير الأسناد».

هذا نقل حاجي خليفة وكلام أبي المؤيد الخوارزمي في جمعه هذه الروايات المختلفة، ومن هذا يتبين أن إضافة ذلك المسند إلى أبي حنيفة ليس كإضافة الموطأ إلي مالك، فإن مالكا رضى الله عنه قد دونه ورواه عنه غيره مرتباً مبوباً. أما ما ينسب إلى أبي حنيفة، فإنه روايات عنه لم يجمعها ولم يبوبها، وإنما رتبها وبوبها من رواها، وليس ذلك بقادح في صحة نسبتها في الجملة، ولكن هذه النسبة تختلف باختلاف رواتها، وعندي أن أقواها سنداً الآثار لأبي يوسف، والآثار لمحمد، بل إن الدقة في هذين الكتابين، تجعلنا نطمئن تمام الاطمئنان إلي أن مافيهما من روايات مسندة لأبي حنيفة صحيحة السند إليه بلا ريب، وإن كان الجمع والترتيب والتبويب لأبي يوسف ومحمد، كل فيما رواه.

---

(١) الضمير يعود إلى أبي المؤيد.

تلاميذ أبى حنيفة نقلة فقهه

٣٢ – ليس لنا أن نعرف فقه أبى حنيفة إلا عن طريق أصحابه، وإن السبيل كان بين أيديهم معبداً، فقد رأيناهم يكتبون المسائل التى يتذاكرونها مع شيخهم بعد أن ينتهوا إلى رأى معين، ولكن يجب هنا أن نلاحظ ثلاثة أمور:

(أحدها) أن ماذكره الصحاب لايغنى عن أن يكتب أبو حنيفة فقهه بنفسه، ذلك بأن كتابة الفقيه آراءه بنفسه تنقل إليك الفكرة، كما انبعثت فى خاطره مستقيمة مبينة اتجاهات نفسه، وإن تدوين الآراء كما انبعثت فى الخاطر يعطيها حيوية، فتكون الفكرة حية، والأفكار نيرة، والكلام مستساغاً عذباً، وقد عثرنا على رسائل لأبى حنيفة، كتبها، فوددنا أن لو كتب فقهه بلغة هذه الرسائل وأسلوبها، ولكن ما كل مايتمنى المرء يدركه.

(ثانيها) أن الأقوال التى نقلها أصحابه خالية من الدليل إلا ما يكون من أثر منقول، أو خبر مشهور، أو اعتماد على فتوى صحابى، أو انتهاء إلى رأى تابعى، وقليلا ما يذكر قياسها، أو اعتماد استحسانها، اللهم إلا مافى كتب أبى يوسف، وأنها لاتحكى إلا القليل، ولاشك أن ذلك يبعد بنا عن معرفة أبى حنيفة القياس الذى عد أقوى قائس فى عصره، واتهمه المخالفون له بالإغراق فى القياس، حتى زعموا أنه بمقايساته قد فارق السنة، وعدا طور المجتهد الإسلامى، فإنا إن قرأنا كتب محمد، لا نجد إلا فى النادر قياساً قد بينت العلل فيه، واستنباطها، واطرادها، ثم أين استحسانات أبى حنيفة التى لم يستطع تلاميذه أن ينازعوه إذا قال: أستحسن، لعظم إدراكه، ونفاذ بصيرته. وإن نازعوه القياس إذا قايس. لا شك أن هذا كله ثلمات فى الدراسة كنا نود رأبها ليكون البناء كاملا. نعم إن الطبقة التى وليت أصحابه قد عنيت بالاستدلال واستخراج الأقيسة فى الأحكام وبيان أوجه الاستحسان، وأحكام العرف، ولكنا لسنا على ثقة كاملة من أن هذا الاستدلال الذى يسوقونه هو نفس ماكان يفكر فيه أبو حنيفة، وما اهتدى على ضوئه إلى ماقرره من أحكام، وإن من المقرر أن أبا حنيفة قد أفتى فى مسائل بالقياس والاستحسان، ثم عثر تلاميذه من بعده على أحاديث تؤيد ماقرره قائساً أو مستحسناً، فجاء الذين ساقوا الأدلة، وذكروا الأحاديث المؤيدة، وربما لا يتجهون بعد ذلك إلى القياس أو الاستحسان، وبذلك يباعدون بيننا وبين تفكير أبى حنيفة.

(ثالثها) أن خدمة أصحاب أبي حنيفة لمذهبه بنقله للأخلاف محرراً مبيناً، وعنايتهم بذلك قد جعل لأبي حنيفة جلالا. وذلك لأن كل واحد من هولاء الأصحاب إمام في ذاته، فأبو يوسف إمام جليل ذو شأن، وكان قاضي قضاة الدولة ردحاً غير قصير، ومحمد إمام جمع كأبي يوسف بين فقه الرأي وفقه الحديث، فكان راوياً لموطأ مالك، كما كان راوياً لفقه العراق، وجمعت مداركه بين الاثنين جمعاً متناسباً، فرضا هؤلاء الأئمة بأن يكونوا رواة لشيخهم، ونقلة فقهه للأخلاف، وقد شاركه بعضهم النظر فيه، قد جعل لأبي حنيفة مكانة علمية في الأجيال والعصور من بعده.

وقد دفع هذا بعض الأوروبيين الذين درسوا هذه المسائل إلى أن يشكوا في الآراء المنقولة عن هذا الإمام الجليل، لأن تفكيرهم الملتوي جعلهم يحسبون أن بعض ما ينسب إلى أبي حنيفة يمكن أن يكون غير صحيح، لأنه ليس لديهم إلا مصادر قليلة غير موثوق بها، تذكر حياة أبي حنيفة وعصره والأحوال التي عاش فيها، وعمله الذي يكون في دائرة الإمكان، ومادام الأمر كذلك فنسبة هذه الآراء إليه محل نظر، وهذا تفكير غريب. إن الذين نقلوا هذه الآراء هم تلاميذه الذين شاهدوه وعاينوه، وكلهم ثقة ذو فضل، لم يتهم بتزيد في خبر، أو كذب في قول، وكلهم له مكانة في عصره وأثر في جيله - يقولون إن شيخنا قال وقرر، ويقول بعد ذلك في العصر الأخير علماء أوربيون: كلامكم محل نظر في نقلكم عن شيخكم، ولكن هكذا يفكرون، وبهم يقتدي مفكرون من الشرق.

٢٣- ومهما يكن من الأمر، فإنا سنأخذ فقه أبي حنيفة عن هؤلاء الأصحاب وليس لنا طريق غير ذلك، ومن الواجب علينا أن نذكر هؤلاء الأصحاب الذين نقلوا فقهه، ونخص كل واحد بكلمة موجزة.

لقد كان لأبي حنيفة تلاميذ كثيرون منهم من كان يرحل إليه، ويستمع أمداً ثم يعود إلى بلده بعد أن يأخذ طريقه، ومنهاجه، ومنهم من لازمه، وقد قال في أصحابه الذين لازموه أكثر من مرة «هؤلاء ستة وثلاثون رجلا، منهم ثمانية وعشرون يصلحون للقضاء، وستة يصلحون للفتوى، واثنان أبو يوسف وزفر يصلحان لتأديب القضاة وأرباب الفتوى»[1].

ولا شك أن هؤلاء الصحاب الذين يقرر صلاحيتهم القضاء والإفتاء وتأديب القضاة كانوا في حياته من النضج العلمي بحيث يمكن أن تعهد إليهم هذه الأمور الخطيرة، وكانوا

---

(١) المناقب لابن البزازي جـ٢ ص ١٢٥.

فى سن تؤهلهم لها، وهذا لا يسمح لنا أن نعد محمد بن الحسن منهم لأنه عندما توفى أبو حنيفة كان فى الثامنة عشرة فلا يمكن أن يكون ناضج العقل والفقه نضجا يؤهله للقضاء، وما كان القضاة يختارون فى هذه السن، ولكن سنجد أن فقه أبى حنيفة خاصة، وفقه العراقيين عامة، مدين لمحمد بن الحسن بكتب، فهى التى حفظته وأبقته للأخلاف مرجعا، يرجع إليه، ومنهلا يستقى منه.

ولذلك نختار بالبيان الموجز بعض أصحابه الذين لهم تدوين، سواء أكانوا ممن طالت ملازمتهم، أم كانوا ممن لم تطل ملازمتهم، كمحمد بن الحسن، مادام لهم أثر في نقل فقهه إلى الأجيال اللاحقة، ولنبدأ بأعظمهم أثراً ممن لقوه، ثم لنلحق بهم من الطبقات التى تليهم من يكون لهم أثر فى النقل أيضاً.

٣٤- أبو يوسف: وهو يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الأنصارى نسباً، والكوفي منشأ وتعلماً ومقاما، فهو عربى، وليس بمولي من الموالى، ولد سنة ١١٣ وتوفى سنة ١٨٢، وقد نشأ فقيراً تضطره الحاجة لأن يعمل ليأكل وتدفعه الرغبة فى العلم لأن يستمع إلى العلماء حتى إذا لمح أبو حنيفة فيه ذلك أمده بالمال، فانصرف لطلب العلم، وكان قد جلس إلى ابن أبى ليلى قبل أن يجلس إلى أبى حنيفة، ثم انقطع إليه، ويظهر أنه بعد وفاة أبى حنيفة أو أثناء حياته كان يتصل بالمحدثين ويتلقى عليهم، فقد قال ابن جرير الطبرى. «كان أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم القاضى فقيهاً عالما حافظا، ذكر أنه كان يعرف بحفظ الحديث وأنه كان يحضر المحدث، فيحفظ خمسين أو ستين حديثا ثم يقوم فيمليها على الناس. وكان كثير الحديث».

ولقد ولى القضاء لثلاثة من الخلفاء: للمهدى، ثم الهادى، ثم الرشيد، ويقول ابن عبد البر «كان الرشيد يكرمه، ويجله، وكان عنده حظياً مكيناً»[1].

ولقد كان توليه القضاء من أسباب تحامى بعض المحدثين لحديثه، فوق أنه من الفقهاء الذين غلب عليهم الرأى، ولذا قال فيه الطبرى: «تحامى حديثه قوم من أهل الحديث من أجل غلبة الرأى عليه، وتفريعه الفروع فى المسائل والأحكام، مع صحبة السلطان، وتقلده القضاء»[2].

---

(١) الإنتقاء لابن عبد البر ص ١٧٢.

(٢) الانتقاء ص ١٧٣.

وقد استفاد الفقه الحنفى من أبى يوسف فوائد جليلة، إذ أن اختياره للقضاء جعله يصقل المذهب صقلا عمليا، فإن القضاء فيه مواجهة لمشاكل الناس وتنبيه لطرق معالجتها، وطب لأدواء الناس وأمراضهم، وبه قد اطلع على الشئون العامة فأصبح قياسه واستحسانه مشتقاً من الحياة العملية، لا من الفروض النظرية فقط.

وقد مكن لمذهب الحنفى بتولى أبى يوسف القضاء حتى صار القاضى الأول للدولة، فكان كل نفوذ له يستمد منه مذهبه نفوذاً.

ولعل أبا يوسف أول فقهاء الرأى الذين عملوا على دعم آرائهم بالحديث، وبذلك جمع بين طريقة أهل الرأى وأهل الحديث، إذ تلقى عن المحدثين، وحفظ عنهم، حتى عد أحفظ أصحاب أبى حنيفة للحديث.

٣٥- كتب أبى يوسف: ولأبى يوسف كتب كثيرة دون فيها آراءه، وآراء شيخه، وقد ذكر ابن النديم تلك الكتب، فقال «ولأبى يوسف من الكتب فى الأصول والأمالى: كتاب الصلاة، كتاب الزكاة، كتاب الصيام، كتاب الفرائض، كتاب البيوع، كتاب الحدود، كتاب الوكالة، كتاب الوصايا، كتاب الصيد والذبائح، كتاب الغصب والاستبراء، كتاب اختلاف الأمصار، كتاب الرد على مالك بن أنس، ورسالة فى الخراج إلى الرشيد، كتاب الجوامع، ألفه ليحيى بن خالد يحتوى على أربعين كتاباً، ذكر فيه اختلاف الناس والرأى المأخوذ به، ولأبى يوسف إملاء رواه بشر بن الوليد القاضى، يحتوى على ستة وثلاثين كتاباً مما فرعه أبو يوسف»(١).

هذا ماذكره ابن النديم.. ولكن هناك كتباً قد رأيناها لم يذكرها وهى رواية لآراء أبى حنيفة، ودفاع عنها، من هذه الكتب كتاب الآثار، واختلاف ابن أبى ليلى، والرد على سير الأوزاعى، ولنقف وقفة صغيرة عند كل كتاب من هذه الكتب، ومعها كتاب الخراج.

٣٦- وكتاب الخراج رسالة كتبها أبو يوسف إلي الرشيد، فى مالية الدولة فيبين المصادر المالية للدولة، وأبواب الدخل فى تفصيل محكم دقيق يعتمد فيه على القرآن، والمأثور عن النبى ﷺ، وفتاوى الصحابة، يروى الأحاديث ويستنبط عللها، ويذكر أعمال الصحابة، يستخرج من أقوالهم مناطها ويبنى على العلل مخالفة الصحابة فى التقدير.

---

(١) الفهرس ٢٨٦

فهو يقدر أحياناً تقديراً يخالف تقدير عمر، ويدافع عن تقديره بعد فرض الاعتراض الوارد عليه، وهذا نص الاعتراض المفروض والرد: وقيل لأبى يوسف: لم رأيت أن يقاسم أهل الخراج ما أخرجت الأرض من صنوف الغلات، وما أثمر النخل والشجر والكرم على ماقد وصفته من المقاسمات، ولم يردهم إلى ماكان عمر بن الخطاب رضى الله عنه وضعه على أرضهم، ونخلهم وشجرهم، وقد كانوا بذلك راضين، وله محتملين، فقال أبو يوسف: إن عمر رضى الله عنه رأى الأرض فى ذلك الوقت محتملة لما وضع عليها ولم يقل حين وضع عليها ماوضع من الخراج: إن هذا الخراج لازم لأهل الخراج وحتم عليهم، ولا يجوز لى ولمن بعدى من الخلفاء أن ينقص منه ولا يزيد فيه، بل كان فيما قال لحذيفة وعثمان حين أتياه بخبر ما كان استعملهما عليه من أرض العراق «لعلكما حملتما الأرض مالا تطيق» دليل على أنهما لو أخبراه أنها لا تطيق ذلك الذى حملته من أهلها، لنقص مما جعله عليهم من الخراج، وأنه لو كان مافرضه وجعله على الأرض حتما لا يجوز النقص منه ولا الزيادة فيه ما سألهما عما سألهما عنه من احتمال أهل الأرض أو عجزهم. وكيف لا يجوز النقصان من ذلك والزيادة فيه، وعثمان بن حنيف يقول مجيباً لعمر، رضى الله تعالى عنه: حملت الأرض أمراً هى له مطيقة، ولو شئت لأضعفت أرضى، أوليس قد ذكر أنه ترك فضلا لو شاء أن يأخذه أخذه، وحذيفة يقول مجيباً لعمر رضى الله تعالى عنه: «وضعت على الأرض أمراً هى له محتملة، وما فيها كثير فضل»(١)

٣٧- والكتاب كله من وضع أبى يوسف لم يجعله رواية لغيره من الفقهاء، ولكنه كان يذكر خلاف أبى حنيفة فى مسائل كثيرة، فهل لنا أن نستنبط من هذا أن مالم يذكر فيه خلافا مع شيخه هو مما اجتمع رأيهما عليه، وأن هذا الذى يذكره بلا خلاف هو رأى أبى حنيفة؟ الظاهر ذلك، ومهما يكن من الأمر، فإنه كان إذا ذكر رأى أبى حنيفة دعمه بالدليل، وبين وجه القياس أو الاستحسان، واحتفل ببيان دليله، وفاء وحرصاً على أمانة العلم، ولنذكر لك مسألة من هذه المسائل التى اختلف فيها مع شيخه، وهى مسألة إذن الإمام فى إحياء الأرض الموات، فأبو يوسف لا يشترط إذن الإمام فى إحياء الموات لتثبت ملكية المحيى، وأبو حنيفة يشترط إذن الإمام، وإليك ما قاله أبو يوسف فى بيان الرأيين وحجتهما.

---

(١) الخراج طبع السلفية ص ١٠٠.

«وكل من أحيا أرضا مواتاً فهى له، وقد كان أبو حنيفة رحمه الله يقول: من أحيا أرضا مواتاً فهى له إذا أجازه الإمام، ومن أحيا أرضاً مواتاً بغير إذن الإمام فليست له، وللإمام أن يخرجها من يده ويصنع فيها مايرى من الإجارة والإقطاع وغير ذلك، وقيل لأبى يوسف ما ينبغى لأبى حنيفة أن يكون قد قال هذا إلا من شئ؛ لأن الحديث قد جاء عن النبى ﷺ أنه قال: «من أحيا أرضاً مواتاً فهى له» فبيِّن لنا ذلك الشئ، فإنا نرجو أن تكون قد سمعت منه فى هذا شيئاً يحتج به، قال أبو يوسف: حجته فى ذلك أن يقول: الإحياء لا يكون إلا بإذن الإمام، أرأيت رجلين أراد كل واحد منهما أن يختار موضعاً واحداً، وكل واحد منهما منع صاحبه، أيهما أحق؟ أرأيت إن أراد رجل أن يحيى أرضاً ميتة بفناء رجل، وهو مقر أنه لا حق له فيها فقال: لا تحيها لأنها بفنائى وذلك يضرنى، فإنما جعل أبو حنيفة إذن الإمام فى ذلك ها هنا فصلا بين الناس، فإذا أذن فى ذلك لإنسان كان له أن يحييها وكان ذلك الإذن جائزاً مستقيما، وإذا منع الإمام أحداً كان ذلك المنع جائزا، ولم يكن بين الناس التشاح فى الموضع الواحد، ولا الضرار فيه، مع إذن الإمام ومنعه، وليس ماقال أبو حنيفة يرد الأثر، إنما رد الأثر أن يقول: وإن أحياها بإذن الإمام فليست له، فأما من يقول هى له فهذا اتباع الأثر، ولكن بإذن الإمام ليكون إذنه فصلا بينهم فى خصوماتهم وإضرار بعضهم ببعض.. أما أنا فأرى أنه إذا لم يكن فيه ضرر على أحد، ولا لأحد فيه خصومة أن إذن رسول الله جائز إلى يوم القيامة، فإذا جاء الضرر، فهو على الحديث، «وليس لعرق ظالم حق»(١).

وهكذا فى كل مقام يذكر فيه خلاف شيخه يذكر دليله مفصلا، إن احتاج المقام إلى التفصيل، كما ذكر في موضع الموات، إذ ألجأه إلى التفصيل حرصه على أن يثبت أن شيخه لم يخالف الحديث، بل قيد معناه، وقد يذكره إجمالا، إن لم يكن ثمة حاجة إلى التفصيل.

والحق أن طريقة أبي يوسف فى ذكر الخلاف هى الطريقة المثلى، ولو أنها اتبعت في كل مانقل إلينا من فقه أبى حنيفة لوصل إلينا ذلك الفقه محملا بدليله، مبيناً بأصوله.

وكتاب الخراج فى بابه الفقهى ثروة فقهية ليس لها مثيل فى العصر الذى كتب فيه.

٣٨- وكتاب الآثار- رواه يوسف بن أبى يوسف، عن أبيه، عن أبى حنيفة، ثم بعد ذلك يتصل السند إلى الرسول، أو الصحابى، أو التابعى الذى ارتضاه أبو حنيفة، وعلى

---

(١) الخراج ص ٧٦.

ذلك يكون هذا الكتاب مسنداً لأبى حنيفة مجموعة من الفتاوى التى اختارها من أقوال فقهاء الكوفة رأيا له، أو خالفها مبينا سند المخالفة، والكتاب موضوع بعناوين فقهية مرتبة.

ولهذا الكتاب قيمة علمية من ثلاث نواح:

(أولاها) أنه مسند لأبى حنيفة رضي الله عنه يطلعنا على طائفة من مروياته ويرينا نوعاً من الأحاديث التي اعتمد عليها فى بعض ما استنبطه من أحكام وفتاوى.

(ثانيتها) أنه يبين لنا كيف كان أبو حنيفة-يأخذ بفتاوى الصحابة، وكيف كان يأخذ بالمرسل من الحديث، ولا يشترط الرفع، وبعبارة عامة يرينا ما يشترطه أبو حنيفة فى الروايات المعتمدة.

(ثالثتها) أن فى الكتاب جمعاً لطائفة اختارها من فتاوى التابعين من فقهاء الكوفة خاصة وفقهاء العراق عامة، فهو على هذا يضع أيدينا على طائفة من المجموعة الفقهية التى كانت معروفة لدى فقهاء العراق يتدارسونها، ويبنون عليها ويشيدون فوقها، ويستنبطون فيما وراءها، وبدراستها مع ماروى لأبى حنيفة من فقه غيرها، نعرف الدور الذى قام به أبو حنيفة فى استنباطه، ومكانه فى المجتهدين بشكل عام.

٣٩- واختلاف أبى حنيفة وابن أبى ليلى-وهو كتاب جمع فيه أبو يوسف مسائل اختلف فيها أبو حنيفة مع ابن أبى ليلى، وفى جملتها كان ينتصر لأبى حنيفة وقد تتلمذ لكليهما، وقد روى هذا محمد عن أبى يوسف، ولذا نرى فى ثنايا الكتاب عبارة: قال محمد، وبه نأخذ، ولقد ذكر السرخسى فى المبسوط أن الإمام محمداً زاد فى كتاب أبى يوسف بعض المسائل، وإليك ماقاله السرخسى فى الكتاب، وصلة أبى يوسف بالمختلفين فى مسائله.

«اعلم أن أبا يوسف كان يختلف إلى ابن أبى ليلى فى الابتداء، فتعلم بين يديه تسع ستين، ثم تحول إلى مجلس أبى حنيفة، قيل كان سبب تحول أبى يوسف إلى مجلس أبى حنيفة أنه كان تبع ابن أبى ليلى، وقد شهد ملاك رجل، فلما نثر السكر أخذ أبو يوسف رحمه الله بعضه، فكره ذلك ابن أبى ليلى، وأغلظ له فى القول، وقال: أما علمت أن هذا لايحل.

فجاء أبو يوسف إلى أبي حنيفة رحمه الله فسأله عن ذلك فقال: لا بأس بذلك، بلغنا أن رسول الله ﷺ كان مع أصحابه في ملاك رجل من الأنصار، فنثر التمر، فجعل رسول الله ﷺ يرفع ذلك ويقول لأصحابه «انتهبوا»، وبلغنا أن رسول الله ﷺ في حجة الوداع لما نحر مائة بدنة أمر بأن يؤخذ له من كل بدنة قطعة، ثم قال «من شاء أن يقتطع فليقتطع» فهذا ونحوه من الهبة مستحسن شرعاً.

فلما تبين له تفاوت ما بينهما تحول إلي مجلس أبي حنيفة، وقيل: كان سبب ذلك أنه كان يناظر زفر رحمه الله، وتبين له بالمناظرة معه تفاوت فقه أبي حنيفة وابن أبي ليلى رحمهما الله، فتحول إلي مجلس أبي حنيفة، ثم أحب أن يجمع المسائل التي كان فيها الاختلاف بين أستاذيه، فجمع هذا التصنيف وأخذه محمد رحمه الله وروى عنه ذلك، إلا أنه زاد بعض ماكان جمع من غيره، فأصل التصنيف لأبي يوسف، والتأليف لمحمد رحمة الله عليهما، فعد ذلك من تصنيف محمد، ولهذا ذكره الحاكم رحمه الله في هذا المختصر»[1]

هذا ماقاله المبسوط، وهو كما ترى يصرح بأمرين: أحدهما أن لمحمد زيادة فيه كان سمعها من غير أبي يوسف. ثانيهما أن التصنيف لأبي يوسف والتأليف لمحمد، أي أن مجموعة المعلومات التي اشتمل عليها الكتاب هي لأبي يوسف في جملتها، وإن الذي رتب أبوابه ونظم فصوله هو محمد، ولكن قد وجد الكتاب مستقلا ليس فيه ما يدل على أن محمداً قد زاد شيئاً قد سمعه عن غير أبي يوسف، بل كل مافيه يذكر أنه رواه عن أبي يوسف فليس لنا أن ندعي أنه زاد فيه شيئاً ولا قولا قاله هو تعليقاً، وقد بقي التأليف والتبويب وليس لنا أن نثبت خلاف الظاهر بالنسبة لهما إلا إذا قام دليل يناقضه، والظاهر من نسبته لأبي يوسف أن التصنيف له والتبويب له، فمن كان عنده مايثبت غير ذلك صدّقناه، وإلا بقي الظاهر في مكانه من الأخذ والاعتبار.

وكون الكتاب قد جاء في مختصر الحاكم، وهو الذي اختصر فيه كتب الإمام محمد، لا ينفي أن هذا من تأليف أبي يوسف، إذ يكون محمد قد وضع مسائله في ضمن كتاب الأصل، ومحمد عندما جمع كتب الفقه العراقي كان جل اعتماده على ما أخذه من شيخه أبي يوسف.

---

(١) مبسوط السرخسي جـ ٣ ص ١٢٨.

٤٠- والكتاب عنوان قيم لما كان يجرى بين العلماء فى ذلك العصر من دراسة عميقة للمسائل المختلفة، وقد عنى فيه أبو يوسف بذكر آراء المختلفين مدعومة بالدليل، وكان فى الكثير يناصر أبا حنيفة، وفى النادر يناصر ابن أبى ليلى، ومن ذلك النادر ماجاء فى كتاب القضاء: «وقال أبو يوسف: وإذا أثبت القاضى فى ديوانه الإقرار وشهادة الشهود، ثم رفع إليه وهو لايذكره فإن أبا حنيفة رضى الله عنه كان يقول: لا ينبغى له أن يجيزه، وكان ابن أبى ليلى يجيز ذلك، وبه نأخذ»(١).

وليس بغريب أن يتفق رأى أبى يوسف وابن أبى ليلى فى هذا، فهما قد تمرسا بالقضاء، ولذا اعتبر ما يسجل فى سجل الديوان حجة، وإن اعتراه النسيان، ولكن أبا حنيفة الذى لم يعركه القضاء لم يعتبره.

٤١- ثم الكتاب قد احتفل فيه أبو يوسف ببيان الأدلة وأوجه القياس.

ولنضرب لذلك مثلا: اختلافهما فى الوكيل بالشراء إذا اشترى شيئاً فوجد به عيباً، فمن الذى يخاصم فى هذا العيب؟ فأبو حنيفة يقول: الوكيل، وابن أبى ليلى يقول: ليس للوكيل أن يرد حتى يحلف الموكل أنه مارضى بالعيب، وإليك نص الكتاب «وإذا اشترى الرجل بيعاً لغيره بأمره، فوجد به عيباً، فإن أبا حنيفة رضى الله عنه كان يقول: يخاصم المشترى، ولا نبالى أحضر الآمر أم لا، ولا نرى على المشترى يميناً إن قال البائع إن الآمر قد رضى بالعيب، وكان ابن أبى ليلى يقول: لايستطيع المشترى أن يرد السلعة التى بها العيب حتى يحضر الآمر، فيحلف أنه مارضى بالعيب ولوكان غائباً بغير ذلك البلد، وكذلك الرجل معه مال مضاربة أتى بلاداً يتجر فيها بذلك المال، فإن أبا حنيفة رضى الله عنه كان يقول: ما اشترى من ذلك فوجد به عيباً فله أن يرده، ولا يستحلف على رضا الآمر بالعيب. وكان ابن أبى ليلى رحمه الله يقول: لا يستطيع المشترى المضارب أن يرد شيئاً من ذلك، حتى يحضر رب المال، فيحلف بالله مارضي بالعيب وإن لم ير المتاع، وإن كان غائباً، أرأيت رجلا أمر رجلا فباع متاعاً، فوجد المشترى به عيباً يخاصم البائع في ذلك أم تكلفه أن يحضر رب المتاع، ألا ترى أن خصمه فى ذلك البائع، ولا تكلفه أن يحضر الآمر، ولا خصومة بينه وبينه، فكذلك ما اشترى له، فهو مثل أمره فى البيع، أرأيت لو اشترى متاعاً ولم يره أكان للمشترى الخيار إذا رآه أم لا يكون له خيار حتى يحضر الآمر، أرأيت لو اشترى عبداً

---

(١) اختلاف أبى حنيفة وابن أبى ليلى ص ١٤٨.

فوجده أعمى قبل أن يقبضه فقال لا حاجة لى فيه، أما كان له أن يرد بهذا، حتى يحضر الآمر؟ بل له أن يرده، ولا يحضر الآمر»[1]

وترى فى هذا أبا حنيفة قياس الفقه العراقى، فهو يقيس شراء الوكيل فى حق رده بالعيب على بيع الوكيل، من حيث إن الرد بالعيب يكون فى مواجهته، ويقيس خيار العيب على خيار الرؤية.

والكتاب فيما اشتمل عليه من مسائل وأدلتها قبس من عقل أبى حنيفة الفقهى وصورة نيرة له.

٤٢- والرد على سير الأوزاعى - وفى هذا الكتاب يرد أبو يوسف على الأوزاعى فيما خالف فيه أبا حنيفة من أحكام الحروب وما يتصل بها من الأمان، والهدنة، والأسلاب، والغنائم، فهو انتصار لشيخه على الأوزاعى فى هذه المسائل وما يتصل بها، وترى فيه صورة قوية لأدلة أبى حنيفة وطرق استنباطه ومسالكه فى الاستدلال، ثم ترى فيه صورة قوية لعقل أبى حنيفة الفقهى القائس، والمفسر للنصوص بغاياتها وبواعثها وعللها، غير مقتصر فى بيانها على مرامى عباراتها الظاهرة، وإليك مسألة تكشف ذلك، وهى مسألة أمان العبد، فأبو حنيفة لا يعتبر أمان العبد إلا إذا قاتل مع مولاه، والأوزاعى يقول أمانه جائز سواء أكان يقاتل أم لا، وإليك نص المسألة فى الكتاب:

«قال أبو حنيفة رضى الله عنه، إذا كان العبد يقاتل مع مولاه جاز أمانه، وإلا فأمانه باطل، وقد قال الأوزاعى رحمه الله: أمانه جائز، أجازه عمر بن الخطاب رضى الله عنه ولم ينظر أكان يقاتل أم لا وقال أبو يوسف فى العبد: القول ما قال أبو حنيفة، ليس لعبد أمان ولا شهادة فى قليل ولا كثير، ألا ترى أنه لا يملك نفسه ولا يملك أن يشترى شيئاً، ولا يملك أن يتزوج، فكيف يكون له أمان يجوز على جميع المسلمين وفعله لا يجوز على نفسه؟ أرأيت لو كان عبداً كافراً، ومولاه مسلم هل يجوز أمانه؟! أرأيت إن كان عبدا لأهل الحرب، فخرج إلى دار الإسلام بأمان وأسلم، ثم أمن أهل الحرب جميعاً هل يجوز ذلك؟ أرأيت إن كان عبداً مسلماً ومولاه ذمى، فأمن أهل الحرب هل يجوز أمانه؟!

---

(١) اختلاف ابن أبى ليلى ص ٢٥.

حدثنا عاصم عن الفضيل بن زيد قال: كنا نحاصر حصن قوم، فعمد عبد لبعضهم، فرمى بسهم فيه أمان، فأجاز ذلك عمر بن الخطاب رضى الله عنه، فهذا عندنا مقاتل، على ذلك يقع الحديث، وفى النفس من إجازة أمانه أن يقاتل ما فيها، لولا هذا الأثر ماكان له عندنا أمان، قاتل أو لم يقاتل، ألا ترى فى الحديث عن رسول الله ﷺ « المسلمون يد على من سواهم، تتكافأ دماؤهم، ويسعى بذمتهم أدناهم» وهو عندنا فى الدية، ما هم سواء، دية العبد ليست دية الحر، وربما كانت ديته لا تبلغ مائة درهم، فهذا الحديث، إنما هو عندنا على الأحرار، ولا تتكافأ دماؤهم مع الأحرار، ولو أن المسلمين سبوا سبياً، فأمن صبى منهم بعد ماتكلم بالإسلام، وهو فى دار الحرب أهل الشرك جاز على المسلمين؟! فهذا لا يجوز ولا يستقيم[1].

وترى فى ثنايا كتاب الرد على سير الأوزاعى صوراً كثيرة للاختلاف بين فقهاء المدينة وفقهاء العراق، ومنها تتصور منازعهم المختلفة، ومن ذلك ماجاء فى أثناء بيان سهم الفرس فى الغنائم فقد جاء فيه ما نصه:

«وقال أبو حنيفة رضى الله عنه فى الرجل يكون معه فرسان، لا يسهم إلا لواحد، وقال الأوزاعى يسهم للفرسين ولا يسهم لأكثر من ذلك، وعلى ذلك أهل العلم، وبه عملت الأئمة، قال أبو يوسف: لم يبلغنا عن رسول الله ﷺ، ولا عن أحد من أصحابه أسهم لفرسين إلا حديث واحد، وكان الواحد عندنا شاذاً لا نأخذ به، وأما قوله: بذلك عملت الأئمة، وعليه أهل العلم، فهذا مثل قول أهل الحجاز: وبذلك مضت السنة، وليس يقبل هذا، ولا يحمل هذا عن الجهال! فمن الإمام الذى عمل بهذا، والعالم الذى أخذ به؟ حتى ننظر أهو أهل لأن يحمل عنه، مأمون هو على العلم أم لا، وكيف يقسم للفرسين ولا يقسم لثلاثة، من قبل ماذا؟! وكيف يقسم للفرس المربوط فى منزله لم يقاتل عليه، وإنما قاتل على غيره؟ فتفهم فى الذى ذكرنا وفيما قال الأوزاعى وتدبره».

٤٣- هذه كتب للإمام أبى يوسف رضى الله عنه، وقد عرضنا عليك بعض نصوصها، وإنك لتري فيها جمالا في التعبير، ووضوحاً وجزالة، ودقة قياس، وإحكام فكر، وترى بجوار ذلك أدلة فقهية مصورة لاتجاه أبى حنيفة فى تفكيره، وإن لم يكن اللفظ من تعبيره، ولو أن كل الكتب التى حكت فقهه كانت علي ذلك لكانت صورة أبى حنيفة واضحة جلية، ونفسه بينة وشخصه الفقهى مبيناً بياناً كاملا ولكن ليست كل الكتب التى روت مذهبه على هذا النحو.

---

(١) الرد على سير الأوزاعى ص ٧٠.

محمد بن الحسن

٤٤- هو محمد بن الحسن الشيباني، ويكنى أبا عبد الله، ونسبته إلى شيبان بالولاء، لا بالنسب الأصيل.

ولد سنة ١٣٢، ومات سنة ١٨٩، ولقد كانت سنه يوم مات أبو حنيفة نحو الثامنة عشرة، فهو لم يتلق عن أبي حنيفة أمداً طويلا، ولكنه أتم دراسته لفقه العراق على أبي يوسف، ولقد أخذ عن الثوري والأوزاعي، ورحل إلى مالك، وتلقي عنه فقه الحديث والرواية وآراء مالك. بعد أن تلقى عن العراقيين فقه الرأي والدراية، ومكث عنده ثلاث سنوات، وقد ولي القضاء للرشيد، وإن لم يكن قاضي القضاة، كشيخه أبي يوسف، وكانت له دراية واسعة بالغة في الأدب فاجتمع له بذلك ثقافة لسانية ودربة بيانية، وكان يعني بملبسه، وله منظر جليل، حتى لقد قال فيه الشافعي «كان محمد بن الحسن يملأ العين والقلب» وقال فيه أيضاً: «كان أفصح الناس، كان إذا تكلم خيل إلى سامعه أن القرآن نزل بلغته»[1].

وكان مع اتصاله بالسلطان موفور الكرامة في نفسه، فلم يبذل نفسه ولا ماء وجهه، روى الخطيب البغدادي، أن الرشيد أقبل يوماً، فقام الناس كلهم إلا محمد بن الحسن فإنه لم يقم، فخرج الآذن، ونادى محمد بن الحسن، فجزع أصحابه له، فلما خرج سئل عما كان فقال: قال،مالك لِمَ لم تقم مع الناس؟ قلت: كرهت أن أخرج من الطبقة التي جعلتني فيها، إنك أهّلتني للعلم فكرهت أن أخرج إلى طبقة الخدمة»[2].

اجتمع لمحمد بن الحسن ما لم يجتمع لغيره من أصحاب أبي حنيفة غير شيخه أبي يوسف، فهو قد تلقى فقه العراق كاملا، وقد صقله القضاء، إذ تلقى عن أبي يوسف القاضي، وتلقى فقه الحجاز كاملا عن شيخ المدينة مالك وفقه الشام عن شيخ الشام الأوزاعي، وكانت له قدرة ومهارة في التفريع والحساب، ويملك عنان البيان، ثم تمرس بالقضاء، فكانت هذه الولاية دراسة أخرى أفادته علماً وتجربة وقربت فقهه من الناحية العملية، وجعلته ينحو نحو العمل، ولا يقتصر على التصور والنظر المجرد.

(١) الانتقاء ص ١٧٤.

(٢) تاريخ بغداد جـ٢ ص ١٧٣.

وكان فى محمد اتجاه إلى التدوين، فهو الذى يعد بحق ناقل فقه العراقيين إلى الأخلاف، ولم يكن نقله مقصوراً على العراقيين، فقد روى الموطأ عن مالك ودونه، وتعد روايته له من أجود الروايات وقد كان يذكر رده على مالك وأهل الحجاز فيما كان يعتنقه هو من آراء العراقيين.

٤٥- ومكانة محمد بين العراقيين أتت من كونه إماماً مجتهداً له آراء ذات قيمة فقهية، وقد يكون فى بعضها قرب الآراء إلى الحق، ومن أنه قد جمع فقه العراق وفقه الحجاز، ومن كونه جامع الفقه العراقى، وراويه وناقله إلى الأخلاف.

ولا نقول إنه روى ذلك الفقه تلقياً عن أبى حنيفة، لأن أبا حنيفة مات وهو فى الثامنة عشرة من سنه، كما نوهنا، ولم تكن هذه السن لتسمح له بأن يتلقى كل ذلك الفقه عن أبى حنيفة. ولكنه روى فقه أبى حنيفة عن أبى يوسف وغيره، وإنه ليذكر روايته عن أبى يوسف فى بعض كتبه، فكتاب الجامع الصغير كله مروى عن أبى يوسف، إذ تجده فى أول كل فصل من فصوله يذكر الرواية عن أبى يوسف مما يدل على أن كل الفصل بروايته عنه.

ولكننا نجده سلك ذلك المسلك فى الجامع الكبير، فلم يذكر فيه الرواية عن أبى يوسف فى مطلع كل فصل أو باب، بل سرد المسائل سرداً من غير ذكر للرواية، وهذا يدل على أنه لم يعتمد فى تدوينه على الرواية عن أبى يوسف فقط، بل اعتمد على روايات غيره، مسائل مدونة مأثورة، وغير ذلك مما عساه يكون مشتهراً معروفاً بين فقهاء العراق.

وقد ذكر ابن نجيم فى البحر فى باب التشهد. «كل تأليف محمد بن الحسن موصوف بالصغير فهو باتفاق الشيخين أبى يوسف ومحمد، بخلاف الكبير فإنه لم يعرض على أبى يوسف».

وقال المحقق ابن أمير حاج الحلبى فى شرحه على المنية فى باب التسميع أن محمداً قرأ أكثر الكتب على أبى يوسف إلا ماكان فيه اسم الكبير فإنه من تصنيف محمد، كالمضاربة الكبير، والمزارعة الكبير، والمأذون الكبير، والجامع الكبير، والسير الكبير[1].

٤٦- وكتب الإمام محمد تعد المرجع الأول لفقه أبى حنيفة، سواء فى ذلك ماكان

---

(١) رسالة رسم المفتى لابن عابدين ص ١٩.

بروايته عن أبى يوسف، وراجعه عليه، وما كان قد دونه من المعروف من فقه أهل العراق، وتلقاه عن أبى يوسف وغيره.

وليست كتب الإمام محمد كلها فى درجة واحدة من حيث الثقة بها، بل قسمها العلماء من هذه الناحية إلى قسمين:

(القسم الأول) كتب ظاهر الرواية، وهى المبسوط، والزيادات، والجامع الصغير، والسير الصغير، والسير الكبير، والجامع الكبير، وتسمى الأصول، وسميت بظاهر الرواية لأنها رويت عن محمد رواية الثقات، فهى ثابتة عنه، إما متواترة أو مشهورة.[1]

ويلحق بهذا القسم غير كتب ظاهر الرواية كتاب الآثار، وقد جمع فيه الآثار التى يحتج بها الحنفية، وكتاب الرد على أهل المدينة، وقد رواه عنه الشافعى فى الأم، وتعقبه بالرد والانتصاف لأهل المدينة فى كثير من مواضعه.

(القسم الثانى) كتب للإمام محمد لم تبلغ فى نسبتها إلى محمد مبلغ القسم الأول وهى الكيسانيات، والهارونيات، والجرجانيات، والرقيات، وزيادة الزيادات، ويقال لها غير ظاهر الرواية، لأنها لم ترو عن محمد بروايات ظاهرة ثابتة كالأولى.

٤٧- والقسم الأول هو عماد النقل فى الفقه الحنفى، ولذلك نوضح بعض التوضيح كل كتاب منه بكلمة.

(١) فكتاب المبسوط ويعرف بالأصل، وهو أطول كتب محمد، جمع فيه طوائف من المسائل التى أفتى فيها أبو حنيفة، وفيه خلاف أبى يوسف ومحمد إن كان ثمة خلاف، وما لم يذكر فيه خلافاً، فهو متفق عليه بينهم. وهو يبدأ كل كتاب بما ورد فيه من الآثار التى صحت عندهم، ثم بعد ذلك يذكر المسائل وأجوبتها، وقد يذكر خلاف ابن أبى ليلى إن كان له خلاف، فالكتاب على هذا صورة صادقة للفقه العراقى وآثاره، ولكنه خال من التعليل الفقهى فى جملته.

وقد روى الكتاب عن محمد أحمد بن حفص تلميذه، وقد قال ابن عابدين مانصه: «اعلم أن نسخ المبسوط المروى عن محمد متعددة، وأظهرها مبسوط أبى سليمان

---

(١) رسم المفتى ص ١٦.

الجوزجانى، وشرح المبسوط جماعة من المتأخرين، مثل شيخ الإسلام بكر المعروف بخواهرزاده، ويسمى المبسوط الكبير، وشمس الأئمة الحلوانى، وغيرهما، ومبسوطاتهم شروح فى الحقيقة ذكروها مختلطة بمبسوط محمد، كما فعل شراح الجامع الصغير، مثل فخر الإسلام وقاضيخان وغيرهما، فيقال ذكره قاضيخان فى الجامع الصغير، وكذا فى غيره، انتهى، ملخصاً من شرح البيرى على الأشباه وشرح الشيخ إسماعيل النابلسى على شرح الدر[1].

ونرى من هذا أن أظهر النسخ علي مقتضى هذا النص ما عند أبى سليمان الجوزجانى، وأبو سليمان هذا هو موسى بن سليمان، قد أخذ الفقه عن الإمام محمد، وقد عرض عليه المأمون القضاء فلم يقبل، وتوفى بعد المائتين[2]فهو على هذا راو ثان للأصل عن محمد، غير أحمد بن حفص، بل يظهر أنه تعددت الروايات عن محمد، والنسخ المنقولة عنه، كما نقل ابن عابدين.

ويظهر أن بعض الرواة أضاف إلى الأصل روايات صحيحة للإمام محمد، فقد رأينا الحاكم يختصر فى ضمن ما اختصر كتاب اختلاف أبى حنيفة وابن أبى ليلى لأبى يوسف الذى رواه عنه، ووجدنا السرخسى يقول فى مبسوطه عن هذا الكتاب «وأحب أبو يوسف أن يجمع المسائل التى كان فيها الاختلاف بين أستاذيه (ابن أبى ليلى وأبى حنيفة) فجمع هذا التصنيف، وأخذ ذلك محمد رحمه الله، وروى عنه ذلك، إلا أنه زاد بعض ماكان سمع من غيره، فأصل التصنيف لأبى يوسف، والتأليف لمحمد رحمة الله عليهما،فعد ذلك من تصنيف محمد، ولهذا ذكره الحاكم رحمه الله فى هذا المختصر»[3]

ولكن الراجع لبعض نسخ الأصل المحفوظة لا يجد فيها كتاب اختلاف أبى حنيفة وابن أبى ليلى، وفى بعضها اختلافهما فى بعض الأبواب، كالوديعة والعارية لا فى كل الأبواب التى اشتمل عليها كتاب أبى يوسف، وهذا يؤدى بنا إلى أحد أمرين: إما أن بعض الرواة زاد على الأصل اختلاف أبى حنيفة وابن أبى ليلى، وروايته صحيحة، وإن لم تكن مروية فى ضمن الأصل، وقد جاء الحاكم فاختص نسخة هؤلاء الرواة الذين زادوه، وإما أن مسائل ذلك الكتاب كانت متفرقة فى الأصل، فجاء الحاكم، وقابلها بالنسخة المنفردة فجمعها وحدها، وعندى أن الأول أرجح.

---

(١) رسم المفتى ص ١٧.
(٢) راجع الفوائد البهية فى تراجم الحنفية ص ٢١٦.
(٣) المبسوط للسرخسى جـ ٣٠ ص ١٢٨.

ومهما يكن من أثر الاختلاف في نسخ الأصل من حيث اشتمالها على ذلك الكتاب أوعدم اشتمالها، فلا مطعن في واحدة من النسختين من حيث ماتشتمل عليه من مجموعة المعلومات، وصحة نسبتها إلى أبي حنيفة وصاحبه، وقاضي الكوفة ابن أبي ليلى، فالرواية صحيحة ثابتة على أي حال.

٤٨- الجامع الصغير: ومجموعة المعلومات التي اشتمل عليها ذلك الكتاب رواها محمد عن أبي يوسف، ولذلك كان يصدر كل باب من الأبواب بهذه العبارة«محمد عن يعقوب عن أبي حنيفة..» ولقد روى بعض العلماء أنه ليس بين كتب الإمام محمد مارواه عن أبي يوسف وحده غير هذا الكتاب، فقد جاء في المناقب لابن البزازي: أنه قيل لمحمد: أسمعت هذا الكتاب (الجامع الكبير) من أبي يوسف؟ قال: والله ماسمعته منه، وهو أعلم الناس به، إلا الجامع الصغير فإني سمعته من أبي يوسف. ولكن يظهر أن الأصح أن كل ماوصف بالصغير من كتب الإمام محمد هو رواية عن أبي يوسف.

وهذا الكتاب قد رواه عن محمد عيسى بن أبان ومحمد بن سماعة ويظهر أن معلومات الكتاب، وإن كانت جمع محمد لم تكن مبوبة مرتبة، ولذلك جاء في مقدمة النسخة المطبوعة بمصر على هامش كتاب الخراج لأبي يوسف: «وبعد فإن محمد بن الحسن رحمه الله وضع كتاباً في الفقه، وسماه الجامع الصغير، وقد جمع فيه أربعين كتاباً من كتب الفقه، ولم يبوب الأبواب بكل كتاب منها، كما بوب كتب المبسوط، ثم إن القاضي الإمام أبا طاهر الدباس بوبه ورتبه، ليسهل على المتعلمين حفظه ودراسته، ثم إن الفقيه ابن عبد الله بن محمود تلميذه كتبه عنه ببغداد في داره، وقرأه عليه في شهور سنة اثنتين وعشرين وثلاثمائة والله أعلم».

وبهذا يتبين أن ذلك الكتاب هو من جمع الإمام محمد، رواه عن شيخه أبي يوسف، وجمع مسائله، ولكنه لم يرتبه، فهو من تصنيفه، لا من تأليفه على حد تعبير السرخسي[1].

(١) قد ذكر أن أبا طاهر الدباس هو الذي رتب الجامع، وبوبه، ولكن وجدنا في كتاب الفوائد البهية في تراجم الحنفية في ترجمة الحسن بن أحمد الزعفراني مانصه:

«كان إماماً ثقة رتب الجامع الصغير لمحمد بن الحسن ترتيباً حسناً، وبين خواص مسائل محمد مما رواه عن أبي يوسف، وجعله مبوباً، ولم يكن قبل مبوباً، ويظهر لي أن النسخة التي طبعت ونقلنا مقدمتها كانت بترتيب الدباس».

وقد شرح الجامع الصغير بترتيب الزعفراني المطهر بن الحسين البردي في مجلدين ويسمى شرحه التهذيب، وشرحه علي أبو القاسم البزودي.

٤٩- والجامع الكبير: وقد اتفق العلماء على أنه لم يروه عن أبي يوسف، وإن كان أبو يوسف أعلم بما فيه، على حد تعبير محمد، ولا شك أن فيه مسائل كثيرة تلقاها عنه، وفيه غيرها مما عرفه أو وجده مدوناً في مذكرات خاصة، أو تلقاه من سائر فقهاء العراق.

وقد صنف محمد الجامع الكبير مرتين: صنفه أولا، ورواه عنه أصحابه أبو حفص الكبير، وأبو سليمان الجوزجاني، وهشام بن عبيد الله الرازي ومحمد بن سماعة وغيرهم، ثم نظر فيه ثانياً، فزاد فيه أبواباً ومسائل كثيرة، وحرر عباراته في كثير من المواضع، حتي صار أحسن لفظاً، وأغزر معنى، ورواه عنه أصحابه ثانياً.

وقد تولى ذلك الكتاب طائفة من العلماء بالشرح، وتخريج مسائل وردها إلى أصولها وأقيستها، منهم أبو حازم عبد الحميد بن عبد العزيز وعلى بن موسى القمي، وأحمد بن محمد الطحاوي، وأبو الحسن الكوفي وأبو عمرو أحمد بن محمد الطبري، وأبو بكر الجصاص الرازي، وأبو الليث نصر بن محمد السمر قندي، وأبو عبد الله محمد بن يحيى الجرجاني، وشمس الأئمة الحلواني، وشمس الأئمة السرخسي، وفخر الإسلام على البزدوي، وأبو اليسر محمد البزدوي، والصدر الشهيد حسام الدين عمرو بن مازه، ومحمود بن أحمد البرهان، وعلاء الدين محمد السمرقندي، وأبو حامد أحمد العتابي، وقاضيخان، وبرهان الدين المرغيناني، وجمال الدين الحصيري[(١)].

ويقول طابع الكتاب في شرح الحصيري: «وشرح الحصيري الكبير (التحرير) في أربعة مجلدات، طالعت الأول والرابع منها، فإذا هو شرح حافل بالنفائس حاو لكثير من الفروع، يستقيها تارة من الأصل وغيره من مؤلفات الإمام محمد رضي الله عنه، وطوراً من شروح الكرخي والجصاص والسرخسي، وبينا تراه يجيب عما أورده بعض شراح الكتاب على بعض المسائل، كأبي حازم والرازي والجرجاني تراه يناقش الجصاص في كثير من آرائه التي تفرد بها، وفوق هذا كله يبين في صدر كل باب الأصل الذي بناه عليه الإمام محمد، قدس الله سره، يقول: أصل الباب كذا وبناه على كذا، فبذلك سهلت وجوه التفريعات[(٢)].

---

(١) راجع مقدمة طبع الكتاب بمصر.

(٢) مقدمة الطبع.

٥٠- والجامع الكبير كالجامع الصغير كلاهما خال من الاستدلال الفقهي، فليس فيه دليل من كتاب أو سنة، وليس فيه أوجه قياس مبينة مفصلة، ولكن القارئ لمسائل كل باب متتبعاً تفريعها وتفصيلها يلمح من بين السطور قياسها، فيستنبطه من وراء التفصيلات والتفريعات، ولا يأخذه من نص.

ولننقل لك فروعاً في تعييب المشترى للمبيع قبل قبضه، واعتبار ذلك التعييب قبضاً، فهو يقول: رجل اشترى ثوبا بعشرة فلم يقبض حتى أحدث فيه عيباً، فهو قبض، فإن ضاع في يدى البائع ولم يمنعه، لزم المشترى الثمن، وإن منعه ثم ضاع لم يكن على المشترى إلا حصة النقصان في قولهم، وإن كان الثوب حين أحدث فيه المشترى في يد البائع أو في حجره أو على عاتقه، أو كان دابة فكان يمسكها، ولو كان قميصاً، والبائع لابسه، أو دابة وهو راكبها، أو خاتماً وهو لابسه، فأحدث فيه المشترى ثم هلك، هلك من مال البائع، منعه بعد الحدث أولم يمنعه».

هذه جملة ليس فيها نص لعلة يطرد بها قياس، بحيث تعطى حكم هذه الفروع لما تستقيم فيه هذه العلة، ولكن من التفصيل والمقابلة نستطيع استخراج العلة التى تعتبر قاعدة، وهى أنه يعتبر النقصان الذى يحدثه المشترى فى المبيع قبضاً له، إذا كان القبض ممكناً عند إحداثه، فإمكان القبض وإحداث العيب هى العلة التى جعلت المبيع يدخل فى ضمانه، بحيث إذا هلك يهلك عليه، وبذلك يقاس على هذه المسائل التى ذكرها غيرها مما يشبهها فى هذا، وبذلك نستطيع أن نتعرف وجه القياس، وإن لم ينص عليه، وعلته وإن لم تذكر، لأن فحوى الكلام، وتقابل الأقسام يؤدى إليها لا محالة.

وإنك لترى ذلك فى أكثر أبواب هذين الكتابين: الجامع الصغير، والجامع الكبير.

ولا شك أن العبارة التي نقلناها تدل دلالة واضحة على جودة التعبير، والجمع بين إحكام الفكرة، وسلامة العبارة، بل جمالها.

٥١- السير الصغير والسير الكبير: فى هذين الكتابين بيان أحكام الجهاد وما يجوز فيه وما لايجوز، وأحكام الموادعة، ومتى يصح نقضها، وأحكام الأمان، وممن يجوز، ثم أحكام الغنائم، والفدية والاسترقاق، وغير ذلك مما يكون فى الحروب، أو يكون من مخلفاتها.

ولقد رويت عن أبى حنيفة رضى الله عنه أحكام السيركاملة، حتى لقد قال بعض العلماء أنه تلاها على تلاميذه، ولقد رواها عنه أبو يوسف فى الرد على سير الأوزاعى، ورواها عنه الحسن بن زياد اللؤلؤى، ورواها عنه محمد بن الحسن فى كتابيه: السير الصغير، والسير الكبير. وكتاب السير الصغير هو الذى ألف أولا، وعلى مقتضى ماقلناه سابقاً يكون مروياً عن أبى يوسف أو اطلع عليه وأقره، فقد علمت مما قلناه أن كل ماوصف بالصغير فهو رواية عن أبى يوسف، وما وصف بالكبير فليس برواية عن أبى يوسف.

وأما السير الكبير فقد قال ابن عابدين نقلا عن السرخسى فى سبب تأليفه وتاريخه، هو آخرتصنيف صنفه محمد فى الفقه، وكان سبب تأليفه أن السير الصغير وقع بيد عبد الرحمن بن عمرو الأوزاعى عالم أهل الشام فقال: لمن هذا الكتاب؟ فقيل: لمحمد العراقى فقال: مالأهل العراق والتصنيف فى هذا الباب، فإنه لا علم لهم بالسير، ومغازى رسول الله ﷺ وأصحابه كانت من جانب الشام والحجاز دون العراق، فإنها محدثة فتحاً، فبلغ ذلك محمداً فغاظه، وفرغ نفسه، حتى صنف هذا الكتاب، فحكى أنه نظر فيه الأوزاعى وقال: لولا ماضمنه من الأحاديث لقلت إنه يضع العلم، وإن الله تعالى عين جهة إصابة الجواب فى رأيه، صدق الله العظيم « وفوق كل ذى علم عليم»(١).

هذا ماذكره السرخسى، ونقله عنه ابن عابدين، وهويقرر أمرين: (أحدهما) أن كتاب السير الكبير آخر كتب محمد تأليفاً.

(وثانيهما) أن سبب تأليفه هو إنكار الأوزاعى أن العراقيين لهم كتب فى السير، وأن الأوزاعى اطلع على كتاب السير الكبير، ونريد أن نناقش هذين الأمرين بكلمة موجزة.

أما الأمر الأول فهو مقرر ثابت، ولذا لم يروه عنه راوى كتبه أبو حفص الكبير أحمد ابن حفص، إذ قد صنفه بعد أن غادر هذا العراق، بل الذى رواه عنه أبوسليمان الجوزجانى، وإسماعيل بن ثوابة، ولقد قالوا إنه كتبه بعد أن وقعت الوحشة بين محمد وأبى يوسف، ولذا لم يذكره فى الكتاب، لعظيم النفرة، وإذا روى عنه حديثاً لم يذكره باسمه، بل يقول حدثنى الثقة، والمراد أبو يوسف.

---

(١) رسالة رسم المفتى ص ١٩ وشرح السير الكبير ص ٤ طبع الهند.

أما الأمر الثاني: وهو أن كون التأليف كان سببه استنكار الأوزاعي، وأن الأوزاعي اطلع عليه، فهذا كلام مردود غير مقبول، لأنه يناقض الحقائق التاريخية، إذ أن الأوزاعي مات سنة ١٢٧، ومحمد ولد سنة ١٠٢ ومات سنة ١٧٩، فلو قبلنا هذا الكلام لأدى بنا القول إلى أن محمداً قد صنف آخر كتاب له وهو في الخامسة والعشرين من عمره على الأكثر، إذ بين ولادته ووفاة الأوزاعي ٢٥ سنة، وغير معقول أن يكون آخر المؤلفات له في سن الخامسة والعشرين بل المعقول أن يبتدئ التأليف بعد هذه السن، ثم لو قبلنا هذه الرواية لكان علينا أن نقول: إن محمداً قد مكث أكثر من اثنتين وخمسين سنة لم يكتب كتاباً، وهذا غريب، ومتن الكتاب، كما ذكرنا، يدل على أنه ألف بعد أن وقعت النفرة بين أبي يوسف ومحمد، إذ لم يذكر فيه أبا يوسف قط، وما كانت هذه النفرة إلا بعد أن بلغ محمد أشده، وصار في مكان من العلم والتقدير يناقش فيه شيخه، وذلك لا يكون في سن الخامسة والعشرين.

والسير الكبير والصغير بين الأحكام وأسنادها من الآثار والأخبار.

٥٢- وكتاب الزيادات هو الكتاب السادس من كتب ظاهر الرواية، وقد اشتمل على مسائل زائدة علي الكتب السابقة، وبعض العلماء لايذكره في كتب ظاهر الرواية، ويعده من النوادر، ولكن الأكثرين يعدونه منها[1].

٥٣- ولمحمد كتابان آخران ذكرنا أنهما اشتهرا، حتى كان لهما قوة ظاهر الرواية، وإن لم يذكرهما العلماء.

(أحدهما) في الرد على أهل المدينة؟ وقد روى هذا الكتاب الشافعي في الأم، وعلق عليه، وناقش رأى أبي حنيفة الذى نقله محمد، ورأى أهل المدينة، وانتهى من المناقشة في كل مسألة إما إلي موافقة أبي حنيفة، وإما إلى موافقة أهل المدينة، ولهذا الكتاب قيمة من ناحيتين: (إحداهما) أنه ثابت السند صادق الرواية، وحسبك أن تعلم أن الشافعي رواه، ودونه في الأم. (وثانيتهما) أن الكتاب فيه استدلال بالقياس والسنة، والآثار، فهو من الفقه المقارن، وإذا أضيفت إليه تعليقات الشافعي وموازنته بين الآراء المختلفة كان فقهاً مقارناً موزوناً.

---

(١) قد شرح الزيادات أحمد بن محمد أبو نصر العتابي المتوفى سنة ٥٨٢ وجاء في الفوائد البهية في ترجمته «من تصانيفه شرح الزيادات، قالوا دقق فيه وحقق وأبدع مالا يوجد في غيره» قال الجامع: «قد طالعت شرح الزيادات وانتفعت به، وهو مختصر ليس بالطويل الممل، ولا بالقصير المخل».

أما ثانى الكتابين فهو كتاب الآثار، وقد جمع فيه الأحاديث والآثار التى كانت عند أهل العراق ورواها أبو حنيفة رضي الله عنه، وهو يتلاقى فى كثير من مروياته مع كتاب الآثار لأبى يوسف، وكلاهما يعد مسنداً لأبى حنيفة، ولهما قيمة من حيث دلالتهما على مقدار اطلاع أبى حنيفة على الأحاديث وآثار الصحابة والتابعين، ومقدار اعتماده فى الاستدلال علي الأثر والحديث، وما يشترطه فى الرواية، ومن حيث دلالتهما على عماد المذهب الحنفى، إذ فيهما مجموع الأقضية والفتاوى التى أخذ فيها بالنص، واستنبط العلل من ثناياها ثم قاس عليها، وفرع الفروع، وأصل الأصول، ووضع القواعد.

٥٤- كتب ظاهر الرواية: تعد كتب ظاهر الرواية الأصل الذى يرجع إليه فى فقه أبى حنيفة وأصحابه، وحيث نص على المسألة فيها فهى المذهب وغيره لا اعتبار لما يرويه إذا خالفها، إلا فى مسائل قليلة، ولذلك عنى العلماء بها من القديم فشرحوها، وخرجوا مسائلها، وأصلوا أصولها، وفرعوا عليها، ولقد كان من عنايتهم بها أن حاولوا جمعها في كتاب واحد، فقام فى أوائل المائة الرابعة أبو الفضل محمد بن محمد بن أحمد المروزى المشهور بالحاكم الشهيد، وألف كتاباً سماه الكافى ذكر فيه ماجاء فى كتب الإمام محمد الستة، وحذف المكرر من المسائل، ذلك بأن محمداً كان يذكر المسألة الواحدة فى أكثر من كتاب من كتبه أحيانا، فلما جمعها الحاكم الشهيد اكتفى بذكر المسألة مرة واحدة.

وقد شرح الكافى شمس الأئمة السرخسى فى كتاب سماه المبسوط، وقد استفاض فى بيان أصول المسائل وأدلتها وأوجه القياس فيها، وهو حجة فى كل ما اشتمل عليه، حتى لقد قال الطرسوسى فى مكانته: «مبسوط السرخسى لا يعمل بما يخالفه ولا يركن إلا إليه، ولا يعول إلا عليه».

ولقد قال السرخسى فى مقدمته:

«إنى لما رأيت فى زمانى بعض الإعراض عن الفقه من الطالبين، لأسباب منها: قصور الهمم، حتى اكتفوا بالخلافيات من المسائل الطوال، ومنها ترك النصيحة من بعض المدرسين بالتطويل عليهم بالنكات الطردية التى لافقه تحتها، ومنها تطويل بعض المتكلمين بذكر ألفاظ الفلاسفة فى شرح معانى الفقه، وخلط حدود كلامهم بها، فرأيت الصواب فى تأليف شرح المختصر، لا أزيد على المعنى المؤثر فى بيان كل مسألة اكتفاء بما هو المعتمد

فى كل باب، وقد انضم إلى ذلك سؤال بعض الخواص من أصحابى، زمن حبسى[1]، حين ساعدونى لأنسى - أن أملى عليهم ذلك، فأجبتهم إليه».

والكتاب مشرق الديباجة، حلو العبارة، جزل البيان، ليس فيه تعقيد وإن كان فيه عمق، يعرض الأقيسة الدقيقة، فيجعلها بالعبارات البينة الواضحة.

زفر بن هذيل

٥٥- وهو أقدم صحبة لأبى حنيفة من صاحبيه أبى يوسف ومحمد فقد توفى عن ثمان وأربعين سنة عام ١٥٨، ولقد كان أبوه عربياً، وأمه فارسية، فكانت له خصائص العنصرين، وكان قوى الحجة، أخذ عن أبى حنيفة فقه الرأى، حتى غلب عليه على ماسواه، وكان أحد أصحاب أبى حنيفة قياساً، ولقد جاء فى تاريخ بغداد فى الموازنة بين الأربعة أنه روى المزنى: جاء رجل فسأله عن أهل العراق، قال: ماتقول فى أبى حنيفة؟ قال: سيدهم، قال: فأبو يوسف؟ قال: أتبعهم للحديث، قال: فمحمد بن الحسن؟ قال: أكثرهم تفريعا، قال: فزفر؟ قال: أحدهم قياساً.

وزفر لم يؤثر عنه كتب، ولم تعرف له رواية لمذهب شيخه، ويظهر أن السبب فى ذلك قصر حياته بعده فقد توفى بعده بنحو ثمانى سنوات، بينما الصاحبان عاش كل منهما بعده أكثر من ثلاثين عاماً. فتوافر لهم زمن الكتابة والتدوين و المراجعة والدرس.

ولكن يظهر أنه عمل على نشرآراء أبى حنيفة بلسانه، وإن لم يدونها بقلمه، ويظهر أنه تولى قضاء البصرة فى حياة أبى حنيفة، فقد جاء فى الانتقاء لابن عبد البر«أنه ولى قضاء البصرة، فقال له أبو حنيفة، قد علمت ما بيننا وبين أهل البصرة من العداوة والحسد والمنافسة، ما أظنك تسلم منهم، فلما قدم البصرة قاضياً اجتمع إليه أهل العلم، وجعلوا يناظرونه فى الفقه يوماً بعد يوم، فكان إذا رأى منهم قبولا واستحساناً لما يجئ به قال لهم: هذا قول أبى حنيفة، فكانوا يقولون: أو يحسن هذا أبو حنيفة؟ فيقول لهم: نعم وأكثر من هذا، فلم يزل بهم إذا رأى منهم قبولا لما يحتج به عليهم، ورضا به وتسليما له - قال: هذا

(١) توفى السرخسى حوالى سنة ١٠٩٠م، وقد حبس بسبب نصيحته لبعض الأمراء، ويقولون إنه أملى كتابه على تلاميذه من داخل السجن وهم خارجه، حتى وصل إلى باب المشروط، فجاء الإفراج عنه والله أعلم.

قول أبى حنيفة، فيعجبون من ذلك، فلم تزل حاله معهم على هذا، حتى رجع كثير منهم من بغضه إلى محبته وإلى القول الحسن فيه، بعد ماكان عليه من القول السيئ».

وقد خلف زفر أبا حنيفة فى حلقته، ثم خلف من بعده أبو يوسف.

رواة آخرون

٥٦- ومن فقهاء المذهب الحنفى الذين يعدون من رواة آراء أبى حنيفة الحسن بن زياد اللؤلؤى الكوفى المتوفى سنة ٢٠٤ ويقولون إنه تلميذ لأبى حنيفة وكان من أصحابه، وقد اشتهر برواية الحديث، حتى كان يقول: كتبت عن ابن جريج اثنى عشر ألف حديث كلها يحتاج إليه، كما اشتهر برواية آراء أبى حنيفة ولكن بعضاً من المحدثين يرفضون روايته، ولقد قال فيه أحمد بن عبد الحميد الحارثى«ما رأيت أحسن خلقاً من الحسن بن زياد، وكان الناس تكلموا فيه، ليس فى الحديث بشئ» والفقهاء كذلك لا يرفعون روايته الفقه الحنفى إلى درجة كتب ظاهر الرواية للإمام محمد.

وقد أخذ عنه محمد بن سماعة ومحمد بن شجاع الثلجى، وعلى الرازى، وعمر بن مهير والد الخصاف، ولقد أثنى على فقهه كثيرون، حتى قال يحيى بن آدم: «مارأيت أفقه من الحسن بن زياد، وقد تولى قضاء الكوفة سنة ١٩٤، ولكن روى أنه كان لا يحسن القضاء كما يحسن الفقه، ولذلك استعفى واستراح منه، وقد جاء فى الفهرس لابن النديم قال الطحاوى: له من الكتب كتاب المجرد لأبى حنيفة روايته، وكتاب أدب القاضى وكتاب الخصال، وكتاب معانى الإيمان، وكتاب النفقات، وكتاب الخراج، وكتاب الفرائض، وكتاب الوصايا» وذكر فى الفوائد البهية أن له أيضاً كتاب الأمالى.

٥٧- هؤلاء الذين ذكرناهم كانوا من أصحاب أبى حنيفة وتلقوا عنه، ولنذكر بعض من تلقوا عن أصحابه أو من بعدهم، ولكنهم امتازوا برواية الفقه الحنفى وتدوينه، حتى أوصلوه إلى الأخلاف، ومن هؤلاء:

عيسى بن أبان، وقد تتلمذ للإمام محمد، وتفقه عليه، وقد تولى قضاء البصرة وقد كان فى أول أمره يتحامى مجلس محمد بن الحسن، ويقول عن أبى حنيفة: هؤلاء قوم يخالفون الحديث، حتى جذبه محمد بن سماعة إليه. ولما استمع إليه فى أول مجلس قال له

محمد: ما الذى رأيتنا نخالفه من الحديث؟ فسأل عن خمسة وعشرين باباً من الحديث، فأخذ محمد يجيبه بما فيها، ويأتى بالشواهد الدلائل فلزم عيسى بن الحسن لزوماً شديدا.

ولقد قال ابن النديم: إن لعيسى بن أبان من الكتب كتاب الحج، وكتاب خبر الواحد وكتاب الجامع، وكتاب إثبات القياس، وكتاب اجتهاد الرأى، وقد توفى سنة ٢٢٠.

ومنهم محمد بن سماعة، وقد كان تلميذا لمحمد بن الحسن والحسن بن زياد، وروى كتب النوادر عن أبى يوسف ومحمد، وقد ولى القضاء للمأمون سنة ١٩٢، وبقى فيه إلى أن ضعف بصره، وله من الكتب كتاب أدب القاضى، وكتاب المحاضر والسجلات والنوادر، وقد توفى سنة ٢٣٣.

ومنهم هلال بن يحيى الرأى البصرى، ويظهر أنه تتلمذ على يوسف بن خالد السمتى البصرى الذى تتلمذ لأبى حنيفة، وقد أوصاه أبو حنيفة وصية كلها حكم خالدة عندما فصل عنه إلى البصرة، وقد روى أخبار يوسفَ هلالٌ هذا، وتتلمذ أيضاً لأبى يوسف وزفر.

وقد كان هلال هذا ثانى اثنين نقلا فقه العراقيين فى الوقف، وفروع الأحكام فيه، وله فيه كتاب مطبوع فى الهند ومشهور، ولم يذكر ابن النديم كتاب الوقف هذا فى ضمن كتبه، وذكر منها كتاب تفسير الشروط، وكتاب الحدود، وقد توفى سنة ٢٤٥.

ومنهم أحمد بن عمر بن مهير الخصاف المتوفى سنة ٢٦١، قد أخذ فقه أبى حنيفة عن أبيه، عن الحسن بن زياد، وكان فقيهاً فرضياً، حاسباً عارفاً بمذهب أبى حنيفة، وقد قال شمس الأئمة الحلوانى: «الخصاف رجل كبير فى العلوم، وهو ممن يصح الاقتداء به، وله كتاب الأوقاف، وهو يعد المصدر الثانى لأحكام الأوقاف والتفريع فيها على مذهب أبى حنيفة، والأول كتاب هلال، كما علمت، وله من الكتب غيره كتاب الحيل، وكتاب الوصايا، وكتاب الشروط الكبير، وكتاب الشروط الصغير، وكتاب الرضاع، وكتاب المحاضر والسجلات، وكتاب أدب القاضى، وكتاب الخراج للمهتدى، وكتاب إقرار الورثة بعضهم لبعض، وكتاب القصر وأحكامه، وكتاب السمير والقير.

ومنهم أحمد بن محمد بن سلامة أبو جعفر الطحاوى المتوفى سنة ٢٣١، ابتدأ حياته بتلقى الفقه الشافعى على خاله إسماعيل بن يحيى المزنى صاحب الشافعى، ولكنه كان كثير

النظر فى الفقه العراقى، حتى انتهى به الأمر إلى الاتجاه إليه، وقد خرج من مصر مولده ومنشئه إلى الشام، وتلقى فقه العراقيين عن أبي حازم عبد الحميد قاضى قضاة الشام، وقد كان هذا تلميذا لعيسى بن أبان الذى أخذ عن محمد كما علمت، ويظهر أن جمع الطحاوى بين دراسة الفقه الشافعى، والفقه العراقى، قد أعطاه حرية نقد أكثر من غيره فكانت دراسته للفقهين دراسة ناقد فاحص، وإن انتمى أخيراً إلى الحنفية، ولذلك يعد فقيهاً مجتهداً، لا فقيهاً مقلداً، ويقول فيه الدهلوى: «إن مختصر الطحاوى يدل على أنه كان مجتهداً، ولم يكن مقلداً للمذهب الحنفى تقليداً محضاً، فإنه اختار أشياء تخالف مذهب أبى حنيفة، لما لاح له من الأدلة القويمة».

وقد قوى هذه النزعة عنده علمه بالأحاديث والأخبار، فقد كان محدثاً سمع الحديث من كثير من المصريين وغيرهم، فكان بذلك فقيهاً اجتمع له علم الرأى والقياس، وعلم الأخبار والآثار، وكتبه فى المذهب الحنفى تعد الحلقة الوسطى فيه، جمعت علم المتقدمين، ونقلته إلى المتأخرين ممحصاً نقياً.

ومن كتبه أحكام القرآن، وكتاب معانى الآثار ومشكل الآثار والمختصر، وشرح الجامع الصغير، وشرح الجامع الكبير، وكتاب الشروط الكبير، والصغير، والأوسط، والسجلات، والوصايا والفرائض وحكم أراضى مكة، وقسم الفئ، والغنائم، وغير ذلك.

٥٨- هذه الكتب هى التى كتبها أصحاب أبى حنيفة بالرواية عنه بسند متصل به، أو حكيت فيها أقواله من غير ذكر لسند، وهذه كتب من جاءوا بعدهم ملخصين أو شارحين أو مفرعين أو ناقدين وفاحصين وتعتبر تلك الكتب ينابيع الفقه الحنفى، فقد جاء بعدهم المتأخرون من الفقهاء فشرحوها وفرعوا عليها، وأفتوا على مقتضاها، واستنبطوا الأدلة لما لم يذكر له أدلة منها، ثم اختصروا تلك الكتب فى متون مختصرة جامعة ضابطة، وشرح تلك المتون علماء بشروح مستفيضة، أو غير مستفيضة، وهكذا كان ما اشتملت عليه هاتيك الكتب مادة الفقه الحنفى غيروا أشكالها فى أوضاع مختلفة، فكانت أحياناً متناً، وأحياناً تطبق فتاوى فى واقعات، ولم يزد على المادة شئ إلا التفريع عليها، والتخريج لمن يجوز منه التخريج.

مراتب الكتب في الفقه الحنفي

٥٩- لحت مما ذكرنا أن الكتب التى روت الفقه الحنفى ليست فى درجة واحدة من حيث قوة الرواية، وإذا أضيف إلى الكتب المروية ماأضافه المتأخرون من فتاوى وتخريجات المادة الفقهية التى انتقلت إليها من الأئمة الذين أنشئوا المذهب صارت الكتب فى الفقه الحنفى مراتب ثلاثاً:

أولاها - الأصول، وتسمى ظاهر الرواية كما قلنا، وهى مشتملة على أقوال أبى حنيفة وأبى يوسف ومحمد التى دونها الإمام محمد فى كتبه الستة التى ذكرناها.

الثانية- النوادر، وهى مروية عن أصحاب المذهب المذكورين، ولكن فى غير الكتب الستة المذكورة، بل فى كتب أخرى للإمام محمد، كالكيسانيات والهارونيات، والجرجانيات، والرقيات، أو فى كتب غيره، ككتب الحسن بن زياد وغيره، ويقول ابن عابدين: إن من هذا القسم كتب الأمالى لأبى يوسف، ويقول فى ذلك: ومنها كتب الأمالى لأبى يوسف، والأمالى جمع إملاء، وهو أن يقعد المجتهد وحوله تلامذته بالمحابر فيتكلم العالم بما فتحه الله تعالى عليه عن ظهر قلبه فى العلم ويكتبه التلامذة، ثم يجمعون مايكتبونه، فيصير كتاباً، فيسمونه الإملاء والأمالى، وكان ذلك عادة السلف من الفقهاء والمحدثين وأهل العربية، فاندرست لذهاب العلم والعلماء، وإلى الله المصير»[1].

ومن هذا القسم ما نقل بطريق الرواية المقررة كروايات محمد بن سماعة ومعلى بن منصور وغيرهما فى مسائل معينة، فإن هذه أيضاً تعد من النوادر، ولا تعد من الأصول.

وهذا القسم فى مرتبة دون مرتبة القسم السابق، ولذا لو تعارضت الأصول والنوادر فى حكم مسألة يؤخذ برواية الأصول، لأنها المعتبرة أصلا للمذهب، وهى أقوى سنداً.

الثالثة- الفتاوى والواقعات، وهى مسائل استنبطها المجتهدون المتأخرون فيما سئلوا عنه من مسائل واقعة لم يجدوا فيها رواية لأهل المذهب المتقدمين، وأولئك المتأخرون هم أصحاب أبى يوسف ومحمد، وأصحاب من بعدهم، وهم كثيرون، قد بينت أخبارهم كتب الطبقات، وقد ذكر ابن عابدين بعض هؤلاء: «من أصحاب أبى يوسف ومحمد رحمهما الله

(١) رسالة رسم المفتى ص ١١٧

مثل: عصام بن يوسف، وابن رستم، ومحمد بن سماعة، وأبى سليمان الجوزجانى، وأبي حفص البخارى، ومن بعدهم مثل محمد بن سلمة ومحمد بن مقاتل، ونصير بن يحيى، وأبى النصر القاسم بن سلام، وقد يتفق لهم أن يخالفوا أصحاب المذهب لدلائل وأسباب ظهرت، وأول ما جمع فتاواهم فيما بلغنا كتاب النوازل للفقيه أبي الليث السمر قندى، ثم جمع المشايخ بعده كتباً أخرى، منها مجموع النوازل والواقعات للناطفى، والواقعات للصدر الشهيد، ثم ذكر المتأخرون هذه المسائل مختلطة غير متميزة، كما فى فتاوى قاضيخان وغيرها، وميز بعضهم كما فى المحيط لرضى الدين السرخسى، فإنه ذكر أولا مسائل الأصول، ثم النوادر، ونعماً فعل»[1].

ولا شك أن مسائل الواقعات والفتاوى أنزل مرتبة من الأصول والنوادر، لأن الأصول والنوادر أقوال أصحاب المذهب، وإن تفاوتت الرواية فيهما، أما الفتاوى والواقعات فهى تخريجات على أقوالهم، وقد تكون فيها مخالفة للمروى عنهم تتقبل على أنها اجتهاد من أصحابها، لا على أنها أقوال لأبي حنيفة وأصحابه، فهى تؤخذ على أنها آراء لهم، ولا يحمل الأقدمون شيئاً من نسبتها إليهم.

٦٠- ومن مجموع هذه الأقسام الثلاثة يتكون المذهب الحنفى، كما نوهنا، وهو مذهب أبى حنيفة وأصحابه، وما يذكر من المسائل فى هذه الكتب من غير خلاف يكون باتفاق أبى حنيفة وصاحبه، وما يذكر فيه خلاف فهو على النحو الذى يبين، وكتب ظاهر الرواية تذكر خلاف أبى حنيفة وصاحبيه، وقد تذكر فى أحوال قليلة خلاف زفر، أما كتب النوادر والفتاوى، ففى الغالب تذكر خلافه، إن كان له خلاف.

والترجيح بين الأقوال المختلفة، موضعه الترجيح والتخريج فى المذهب إن شاء الله تعالى.

مكان فقه أبى حنيفة مما سبقه من فقه

٦١- نريد أن نخوض فى بيان الأصول التى بنى عليها أبو حنيفة استنباطه وكانت ينبوع فقهه، وأن نشير إلى موضوع تصدى له بعض الكتاب وهو مكان الفقه الحنفى مما سبقه من فقه، أكان مبتدعاً للمسلك الذى سلكه، وأكان فقهه جديداً فى بابه لم يسبق بمثله، أم كان هو متبعاً لمسلك سلك من قبل لم يأت فيه بجديد، أم كان أبو حنيفة متمماً لعمل ابتدأ

(١) رسالة رسم المفتى ص ١٧

فى العراق، فجاء أبو حنيفة فى نهايته، فأتم الدور، وأوفى على الغاية؟ تلك أحوال ثلاث، لابد أن يكون أبو حنيفة فى إحداها، ولقد ادعى المتعصبون له أنه أتى بجديد من التفكير الفقهى، وإن كان أساسه الكتاب والسنة والأثر الصحيح عن الصحابة، لكن لا يتمسك بذلك الادعاء، والحمد لله، أكثر المنتمين إليه المتبعين لمذهبه.

ولقد كان فى مقابل هؤلاء الذين أفرطوا فى التعصب من ادعى أن أبا حنيفة مكانه فى الفقه مكان المتبع لم يأت بجديد إلا فى التخريج، وسرعة التفريع، وعين هؤلاء صاحب هذه الطريقة الذى اتبعه فيها أبو حنيفة، وهو إبراهيم النخعى، ومن هؤلاء الدهلوى، فقد جاء فى كتابه (حجة الله البالغة) ما نصه: وكان أبو حنيفة رضى الله عنه ألزمهم بمذهب إبراهيم وأقرانه، لا يجاوزه، إلا ما شاء الله، وكان عظيم الشأن فى التخريج على مذهبه، دقيق النظر فى وجوه التخريجات، مقبلا على الفروع أتم إقبال، وإن شئت أن تعلم حقيقة ما قلنا، فلخص أقوال إبراهيم وأقرانه من كتاب الآثار لمحمد رحمه الله، وجامع عبد الرزاق، ومصنف أبى شيبة، ثم قايسه بمذهبه، تجده لا يفارق تلك المحجة إلا فى مواضع يسيرة، وهو فى تلك اليسيرة أيضاً لا يخرج عما ذهب إليه فقهاء الكوفة»[1].

وفى هذا النص كما ترى حكم على أبى حنيفة بأنه لم يأت بتفكير فقهى جديد، بل هو متبع كل الاتباع، ناقل كل النقل لإبراهيم وأقرانه، لا يخرج عن آرائهم، إلا فيما لا يكون لهم اجتهاد فيه، وإن خرج فإلى أقوال علماء الكوفة، أو ليفرع ويخرج على أقوال إبراهيم وأقرانه».

ولا شك أن فى هذا الحكم هضما لمكان أبى حنيفة فى الفقه، لأنه يجعله مقلداً، أو فى حكم المقلد المتبع، لا صاحب المذهب المجتهد، ولو كان أبو حنيفة كذلك، ما كان له كل ذلك التأثير فيمن لحقه من أجيال، وإن القدر الذى اشتملت عليه كتب الآثار التى اتخذها الدهلوى حجة له- ليس هو كل ما اشتملت عليه كتب ظاهر الرواية التى روت مذهب أبى حنيفة، بل لا تصل إلى مقدار النصف أو الربع، وإن كتب الآثار نفسها، وهى آثار محمد، وآثار أبى يوسف، فيها كثير من الأحاديث لم يكن عن طريق إبراهيم النخعى، بل بعضها كان عن طريق عطاء وابن عباس، وقد فتحنا كتاب الآثار لأبى يوسف فوجدنا الحديث الآتى عن ابن عباس، وهو يبين حكم الحج إن كان جماع قبل طواف الزيارة، وهذا نص ما فى الآثار، «حدثنا يوسف عن أبيه عن أبى حنيفة، عن عطاء، عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه قال

(١) حجة الله البالغة جـ ١ ص ١٤٥.

فى الرجل يجامع بعدما يقف بعرفات قبل أن يطوف بالبيت أن عليه بدنة، ويتم مابقى من حجه، وحجه تام.. » ثم يروى عن إبراهيم أنه قال فى محرم جامع قبل عرفات أو بعده، قبل أن يطوف بالبيت عليه فى الوجهين شاة، ويقضى ما بقى من حجه، وعليه الحج من قابل.

وقد قال محمد فى آثاره: والقول ماقال ابن عباس رضى الله عنهما[1] ومذهب أبى حنيفة كما نصت كتب المذهب أن الجماع قبل الوقوف بعرفات يفسد الحج، والجماع بعد الوقوف لايفسده، كما هو رأى ابن عباس[2].

وترى من هذا أن أبا حنيفة ترك رأى إبراهيم وراءه ظهرياً، وأخذ بقول ابن عباس الذى رواه عطاء، وهذا من فقه مكة، لا من فقه الكوفة. فهو قد ترك إبراهيم والكوفة معاً، فأين فى هذا من الاتباع المطلق لإبراهيم وأقرانه، أو أهل الكوفة، وذلك كثير من آثار أبى يوسف.

٦٢ - والحق أن أبا حنيفة قد أتى فأنضج الفقه العراقى وأوفى فيه على الغاية، ولم يقتصر على ما وجد، بل سلك طريقاً قد ابتدأه غيره، وسار هو إلى آخر الدرب، فلسنا نغالى مغالاة المتعصبين، ولا نغمطه غمط الآخرين، إذ لاشك أن آراء إبراهيم النخعى كان لها تأثير كبير فى تكوين منطق أبى حنيفة الفقهى، وأنها هى التى فتحت له عين الفقه، ولكن ليس معنى ذلك أن أبا حنيفة لم يأخذ من غيره، ولم يسلك إلا طريقه هو، بل إن الفرض الذى يتفق مع الوقائع، ومجموع مادون لأبى حنيفة من آراء فقهية - هو أن أبا حنيفة ابتدأ دراسته الفقهية بما تلقاه عن شيخه حماد من فقه إبراهيم النخعى وروايته، ثم كمل دراسته بما تلقاه عن غير حماد من روايات، وما استنبطه من أقيسة وبراهين، من وقت أن حل محل حماد فى حلقته إلى أن مات، أى نحو ثلاثين سنة.

إن الراوى الذى نقل فقه إبراهيم إلى أبى حنيفة هو حماد بلا شك، فإنك تقرأ الآثار لأبى يوسف ومحمد، فتجد أن حماداً هو سند الرواية عن إبراهيم إلا فيما ندر، فكأن أبا حنيفة فى تلقية عن حماد إنما كان يأخذ فقه إبراهيم، ولقد لزمه ليأخذ عنه الفقه، وإذا كان حماد قد مات قبل أبى حنيفة بثلاثين سنة، فإن المعقول أن أبا حنيفة كان فى هذه المدة يواصل دراساته الحرة غير المقيدة، وفيها اتصل بكثيرين جداً من الفقهاء ودارسهم،

---

(١) راجع الآثار لأبى يوسف وهامشه ص ١١٨.　　(٢) البدائع ص ١٢٧ جـ ٢.

بل هو فى أثناء تلقيه عن حماد كان يأخذ عن غيره كعطاء بن أبى رباح، فليس بمعقول إذن أن يكون فقهه كله مستمداً من فقه إبراهيم، نعم إن إبراهيم كان فقهه معيناً استقى منه، بل كان أعظم الينابيع أثراً فى تكوينه، ولكنه لم يكن مقامه منه مقام المقلد المتبع، بل مقام المجتهد المختار، كما سيتبين.

٦٣ – ومهما يكن موضع أبى حنيفة من إبراهيم فإنه بما لا مجال للريب فيه أنهما الشخصيتان البارزتان فى تكوين الفقه العراقى، وأن منطقهما الفقهى متحد إلى درجة جعلت بعض العلماء يزعم ذلك الزعم، وهو أن شخصية المتأخر فانية فى شخصية المتقدم، وهو زعم باطل، لأن الاتحاد فى التفكير ليس كالاتحاد فى الآراء، إذ الأول من قبيل المشاركة والاتفاق العقلى، والثانى من قبيل التقليد والاتباع، ولم يكن أبو حنيفة مقلداً، بل قد صرح بأن له أن يجتهد كما اجتهد إبراهيم.

ومن أجل أن يستبين ذلك الاتحاد الفكرى نشير بكلمة إلى إبراهيم النخعى:

كان إبراهيم فقيه الرأى بالعراق كما كان سعيد بن المسيب فقيه الحجاز، وكانا شخصيتين متقابلتين، وقد أدرك إبراهيم طائفة من الصحابة منهم أبو سعيد الخدرى والسيدة عائشة رضى الله عنهما، ولكن أكثر رواياته كانت عن التابعين، وكان ينظر إلى معانى ما يرويه من الحديث أكثر من النظر إلى سنده.

كان ينقد الحديث من ناحية متنه ومعناه أكثر مما ينقده من ناحية رواته، حتى لقد قال فيه الأعمش: كان إبراهيم صيرفى الحديث، ولقد كان يستمع إلى الحديث فيقبل بعضه، ويرد بعضه بناء على ما أداه إليه نقده وفحصه، وكان يقول: « إنى لأسمع الحديث، فأنظر إلى ما يؤخذ منه، وأدع سائره» وقد كان كثير الإرسال فى الحديث، وكان مع ذلك يتحرج فى الرواية عن رسول الله ﷺ، ويؤثر أن يقول: قال الصحابى: عن أن يقول قال رسول الله، وقيل له: يا أبا عمران، أما بلغك حديث عن النبى ﷺ تحدثنا به؟ قال: بلى، ولكن أقول: قال عمر، قال عبد الله، قال علقمة، قال الأسود. أحب إلى وأهون، وكان يتحدث بمعانى الأحاديث من غير تمسك بنصها.

ومن كل هذا يتبين أنه كان يتجه إلى دراسة الآثار دراسة عقلية يفهم نصوصها ويتجه إلى معانيها، ويستخلص الأحكام منها بالرأى والقياس ولقد كان يقول: « لا يستقيم

رأى بلا رواية، ولا رواية بلا رأى » فكان يدرس الفقه من الروايات، ويفهم الروايات بالرأى والعقل، فيأخذ فقهها، وبذلك عد بحق أول شخصية فقهية فى العراق جعلت لفقه الرأى به كوناً ووجوداً، ومعنى مقبولا.

ويظهر أن إبراهيم، مع أنه شيخ فقهاء الرأى بالعراق وإمامهم، لم يكن ممن يسير وراء الفروض الفقهية المجردة كثيراً، ولذلك ما كان يفتى، حتى يستفتى، ولايفرض قبل السؤال، بل يجيب إذا سئل، وروى بعضهم فقال: « جلست إلى إبراهيم ما بين العصر إلى المغرب فلم يتكلم، فلما مات سمعت الحكم وحمادايقولان: قال إبراهيم فأخبرتهما بجلوسى فلم يتكلم، فقالا: أما أنه لايتكلم حتى يسأل، ولقد قال: « وددت أنى لم أكن تكلمت ولو وجدت بداً من الكلام ما تكلمت، وإن زماناً صرت فيه فقيه الكوفة لزمان سوء».

ويظهر أنه نشأ فى بيئة فقهية، فأسرته كلها فقهاء، فخاله علقمة فقيه، وابنا خاله الأسود وعبد الرحمن فقيهان.

ولما مات سنة ٩٥ قال الشعبى معاصره: « دفنتم أفقه الناس، قيل: ومن الحسن؟ قال: أفقه من الحسن، ومن أهل البصرة، ومن أهل الكوفة وأهل الشام وأهل الحجاز ».

٦٤ – هذا هو إبراهيم فقيه العراق الذى تأثر أبو حنيفة خطاه أولا، ثم استقل بتكوين فقهه ثانياً، وترى اتحاداً فى الفكر الفقهى بين الرجلين.

فكلاهما كان يتجه إلى نقد الحديث من حيث معناه كما سنوضح ذلك عند الكلام فى اعتماد أبى حنيفة على الحديث، وكلاهما كان يفسر الحديث تفسيراً فقهياً يستخرج من ثناياه العلل التى تبنى عليها الأحكام ليطرد بها القياس، وإبراهيم كان يكثر من إرسال الحديث، وأبو حنيفة كان يقبل المراسيل، ويحتج بها.

ولكن مع هذه الموافقة فى المنحى الفقهى للرجلين نجدهما يفترقان فى أمرين بارزين: (أحدهما) أن أبا حنيفة أخذ كثيراً من فقه مكة والمدينة، ومسند أحاديثه والآثار يدلان على أنه لا يمتنع عن التحديث عن رسول الله ﷺ.

ثانيهما – أن أبا حنيفة كان يكثر من التفريع، ويفرض الفروض ولايقتصر على ما يسأل عنه، وكان يقدر مسائل لم تقع ويبين حكمها، ويوضح أدلتها، فلم يقتصر على ما كان يسأل عنه، كما فعل إبراهيم، ولكان أبى حنيفة فى هذا النوع من الاستنباط نخصه بكلمة.

الفقه التقديرى وأبو حنيفة

٦٥ – يقصد بالفقه التقديرى، الفتوى فى مسائل لم تقع، ويفرض وقوعها، وقد كثر هذا النوع من الفقه عند أهل القياس والرأى من الفقهاء، لأنهم إذ يحاولون استخراج العلل للأحكام الثابتة بالكتاب والسنة يوجهونها، فيضطرون إلى فرض وقائع، لكى يسيروا بما اقتبسوا من علل للأحكام فى مسارها واتجاهها فيوضحوها بتطبيقها على وقائع مفروضة لم توجد، وقد أكثر أبو حنيفة من ذلك، إذ أكثر من القياس، واستخراج العلل من ثنايا النصوص وما يلابسها، حتى لقد ادعى أنه وضع ستين ألف مسألة، وقيل: وضع ثلاثمائة ألف مسألة، والرقم الأول كبير لايخلو من مبالغة ظاهرة، فالثانى أحرى بالرفض.

ولقد جاء فى تاريخ بغداد أنه عندما نزل قتادة الكوفة وقام إليه أبو حنيفة، قال له: أبا الخطاب ما تقول فى رجل غاب عن أهله أعواماً، فظنت امرأته أن زوجها مات، فتزوجت، ثم رجع زوجها الأول، ما تقول فى صداقها؟ وكان قد قال لأصحابه الذين اجتمعوا إليه: لئن حدث بحديث ليكذبن، ولئن قال برأى نفسه ليخطئن، فقال قتادة: « ويحك، أوقعت هذه المسألة؟ قال: لا، قال: فلم تسألنى عما لم يقع؟ قال أبو حنيفة : إنا نستعد للبلاء قبل نزوله، فإذا ما وقع عرفنا الدخول فيه، والخروج منه »[١].

هذه وجهة نظر أبى حنيفة فى اتجاهه إلى الفرض والتقدير نتيجة لتعمقه فى فهم النصوص، وعمله على اطراد عمومها، وتعميم الحكم فى كل ما تتوافر فيه عللها، ولذلك اقترن وجود الفقه التقديرى بوجود الرأى والقياس.

٦٦ – لقد ادعى الحجوى أن أبا حنيفة هو الذى أحدث الفقه التقديرى، فقال: «كان الفقه فى الزمن النبوى هو التصريح بحكم ما وقع بالفعل، أما من بعده من الصحابة وكبار التابعين وصغارهم، فكانوا يبينون حكم مانزل بالفعل فى زمنهم، ويحفظون أحكام ما كان نزل فى الزمن قبلهم فنما الفقه وزادت فروعه نوعاً، أما أبو حنيفة فهو الذى تجرد لفرض المسائل، وتقدير وقوعها، وفرض أحكامها إما بالقياس على ماوقع، وإما باندراجها فى العموم، فزاد الفقه نمواً و عظمة »[٢].

---

(١) تاريخ بغداد جـ ١٢ ص ٢٤٨.

(٢) الفكر السامى فى تاريخ الفقه الإسلامى جـ ٢ ص ١٠٧ .

هذه دعوى الحجوى، ونحن نرى أن أبا حنيفة لم يحدث الفقه التقديرى، ولكنه نماه ووسعه وزاد فيه بما أكثر من التفريع والقياس، وعندى أن الفقه التقديرى وجد قبل أبى حنيفة فى وسط فقهاء الرأى، وإن كان إبراهيم النخعى قد تحاماه، أو على التحقيق لم يسر فيه إلى مداه، فكان لايجيب حتى يسأل، فلا يفرع هو من تلقاء نفسه، ولقد ذكر لنا الشعبى أنه كان يشكو من أن الفقهاء فى دراساتهم يقولون: أرأيت لو كان كذا - وهذا هو التقدير والفرض، وكان يسميهم الأرأيتيين، فقد جاء فى الموافقات للشاطبى أن الشعبى أوصى بعض من تلقوا عنه، فقال: احفظ عنى ثلاثاً، إذا سئلت فى مسألة فأجبت فيها، فلا تتبع مسألتك «أرأيت»، إن الله تعالى قال فى كتابه الكريم « أرأيت من اتخذ آلهه هواه »[1]. والثانية إذا سئلت عن مسألة فلا تقس شيئاً بشىء، فربما حرمت حلالا، أو حللت حراماً، والثالثة إذا سئلت عما لا تعلم، فقل: لا أعلم ».

ولقد روى عنه أنه كان يقول: « والله لقد بغض هؤلاء القوم إلى المسجد فهو أبغض إلى من كناسة دارى، قيل: ومن هم يا أبا عمر؟ قال: الأرأيتيون »: وإذا كان الشعبى قد مات قبل أن ينضج أبو حنيفة، إذ كان لايزال تلميذاً لحماد فقد مات سنة ١٠٩، والفقه التقديرى كان شائعاً فى الكوفة فى عهده فلابد أن أبا حنيفة لم يحدثه، ولكن قد وجده، فنماه وزاد فيه، وأكثر.

٦٧ - ولقد سلك الفقهاء من بعد أبى حنيفة مسلك الفرض والتقدير، وإن اختلفوا فى المقدار.فالليث والشافعى وغيرهم من الفقهاء كانوا يفرضون مسائل أحياناً ويفتون فيها، وكان فى ذلك نمو عظيم للفقه والاستنباط، ومعرفة أحكام الواقعات والنوازل قبل وقوعها واستعداداً للبلاء قبل نزوله، على حد تعبير أبى حنيفة رضى الله عنه.

ومع أن أكثر الأئمة والمجتهدين قد اتجهوا إلى التقدير فى الفقه، فقد اختلف العلماء فى جوازه، فقال بعضهم لايجوز، وبعضهم قال يجوز، وابن القيم فصل، فقال « إن كان فى المسألة (المفروضة) نص من كتاب أو سنة أو أثر عن الصحابة لم يكره الكلام فيها، وإلا فإن كانت بعيدة الوقوع أو متعذرة لاتقع لم يستحب له الكلام فيها، وإن لم تكن نادرة وغرض السائل الإحاطة بعلمها، ليكون منها على بصيرة يستحب له الجواب بما يعلم، ولاسيما إن

---

(١) سورة الفرقان آية ٤٣.

كان السائل يتفقه بذلك، ويعتبر نظائرها، ويفرع عليها، فحيث كانت مصلحة الجواب راجحة كان هو الأولى ».

وفى الحق أن تقرير المسائل غير الواقعة واقعة مادامت ممكنة، ومما يقع بين الناس-أمر لابد منه لدارس الفقه، بل إن ذلك هو لب العلم وروحه، ومن وقت أن صار الفقه علما يتدارس بين المسلمين تحت ظل كتاب الله، مستقياً من سنة رسول الله ﷺ، والمسائل الممكنة الوقوع تفرض، وتفرض لها أحكام، وبذلك دون الفقه، وحفظت آثار السابقين، وإذا كان لفقهاء الرأى فى ذلك السبق، فهو سبق إلى فضل، وإلى أمر ترتب عليه خير كثير، ونفع عميم، ولولا ذلك لدرس العلم بموت العلماء، ولم تؤثر تلك الآراء الفقهية الباقية الخالدة، التى أعطاها القدم بهاء وجلالا.

٦٨ – ولكن جاء بعض الفقهاء بعد القرن الثالث، فشغلوا أنفسهم بالتفريع حتى فرضوا مسائل لاتقع، بل لايتصور وقوعها، ويستحيل فى العقل وجودها[1] فنظر الفقهاء المجيدون إلى ذلك نظرة قاتمة، واستنكروه، ووجد منهم من حرم فرض المسائل أو استنباط أحكام لها، وعد ذلك بدعاً فى الدين مستنكراً، أخذ يسوق له أدلة ظنها مبطلة له.

وعندى أن الفرض أمرلا بد منه لنمو الفقه، واستنباط قواعده ووضع أصوله، ولكن فى حدود الممكن القريب الوقوع، لا المستحيل.

الأصول التى بنى عليها أبو حنيفة فقهه

٦٠ – قد أكثر أبو حنيفة من التفريع فى المسائل ودراستها حتى أدته كثرة التفريع إلى فرض مسائل لم تقع، وهى ممكنة الوقوع، يبين مخارجها وأحكامها، وكتب محمد مشحونة بالفروع المنقولة عنه، والمتأمل فيها، والمتعرف لأسرارها يراها مرتبطة بتفصيلات

---

(١) جاء فى شرح مسلم « مما زاد الفقه صعوبة ما اتسع فيه أهل المذاهب من التفريعات والفروع، حتى إنهم فرضوا ما يستحيل وقوعه، عادة فقالوا: لو وطئ الخنثى نفسه فولد هل يرث ولده بالأبوة أو الأمومة أو هما، ولو توالد له ولد من بطنه، وآخر من ظهره لم يتوارثا، لأنهما لم يجتمعا فى بطن ولاظهر، واعتذر بعضهم عن ذلك بأنهم فرضوا ما يقتضيه الفقه بتقدير الوقوع، ورده المازرى بأنه ليس من شأن الفقه تقدير خوارق العادة، قال السنوسى بعده: ولو اشتغل الإنسان بما يخصه من واجب ونحوه، ويتعلم أمراض قلبه وأدويتها وإتقان عقائده، والتفقه على معنى القرآن والحديث لكان أزكى لعلمه وأضوأ لقلبه ».

محكمة، فلابد أن تكون قائمة على أصول، ولابد أن تكون مؤسسة على قواعد الاستنباط، ولم يسعفنا التاريخ الفقهى ببيان هذه القواعد مفصلة بسند متصل إلى أبى حنيفة نفسه، ولكن مما لا شك فيه أن هناك قواعد كانت معتبرة لدى أبى حنيفة فرع عليها، واستخرج الأحكام على ضوئها وبهدايتها.

٧٠ - ولقد وجدنا فى كتب المتأخرين أصولا مفصلة، قرروا أنها أصول الاستنباط فى المذهب الحنفى، وذكروا اختلافات بين أئمة ذلك المذهب فى هذه الأصول، فقالوا هذا الأصل هو رأى أبى حنيفة، وذلك رأى صاحبيه، وذلك رأيهم جميعاً، وهكذا.

ولكن قال الدهلوى فى كتابه « الإنصاف فى بيان أسباب الاختلاف » واعلم أنى وجدت أكثرهم يزعمون أن بناء الاختلاف بين أبى حنيفة والشافعى على هذه الأصول المذكورة فى كتاب البزدوى ونحوه، وإنما الحق أن أكثرها أصول مخرجة على قولهم، وعندى أن المسألة القائلة بأن الخاص مبين، ولايلحقه البيان، وأن الزيادة نسخ، وأن العام قطعى كالخاص، وأن لا ترجيح بكثرة الرواة، وأنه لايجب العمل بحديث غير الفقيه إذا انسد باب الرأى، ولاعبرة بمفهوم الشرط والوصف أصلا، وإن موجب الأمر هو الوجوب ألبتة، وأمثال ذلك أصول مخرجة على كلام الأئمة، وأنها لاتصح بها رواية عن أبى حنيفة وصاحبيه، وأنه ليست المحافظة عليها والتكلف فى جواب مايرد عليها - من صنائع المتقدمين فى استنباطهم، كما يفعل البزدوى ».

ويكرر الدهلوى هذا المعنى فى كتابه « حجة الله البالغة » ثم يستدل على عدم نقل شىء من ذلك عن أبى حنيفة وصاحبيه بترك العمل بحديث الراوى غير الفقه، إذا خالف القياس، أو انسد باب الرأى على حد تعبير الدهلوى، ويقول: « ويكفيك دليلا على هذا قول المحققين فى مسألة: لايجب العمل بحديث من اشتهر بالضبط والعدالة دون الفقه، إذا انسد باب الرأى، كحديث المصراة - إن هذا مذهب عيسى بن أبان - واختاره كثير من المتأخرين، وذهب الكرخى، وتبعه كثير من العلماء إلى عدم اشتراط فقه الراوى لتقدم الخبر على القياس، قالوا: لم ينقل هذا القول عن أصحابنا، بل المنقول عنهم أن خبر الواحد مقدم على القياس، ألاترى أنهم عملوا بخبر أبى هريرة فى الصائم إذا أكل أو شرب ناسياً، وإن كان مخالفاً القياس حتى قال أبو حنيفة رحمه الله: لولا الرواية لقلت بالقياس[1] ».

---

(١) حجة الله البالغة جـ ١ ص ١٥٩.

٧١ - هذا الكلام يدل بلاريب على أن الأصول التى يذكرها الحنفية على أنها أصول المذهب الحنفى، أو الأصول التى بنى عليها أئمته استنباطهم، ليست من وضع أئمته حتى يقال إنهم وضعوها أنفسهم بالاستنباط على أساسها، بل هى من وضع العلماء فى ذلك المذهب الذين جاءوا بعد عصر الأئمة وتلاميذهم الذين اتجهوا إلى استنباط القواعد التى يضَبط بها استنباط فروع المذهب، فهى جاءت متأخرة عن الفروع.

٧٢ - ولكن مع أن هذه الأصول قد استنبطها المتأخرون، ولم تؤثر عن الأئمة وتلاميذهم لابد من الإشارة إلى أمور ثلاثة، وتقرير الحقائق بشأنها.

أولها: أن أبا حنيفة، وإن لم يؤثر عنه أصول مفصلة للأحكام التى استنبطها، لابد أن تكون له أصول لاحظها عند استنباطه، وإن لم يدونها، كما لم يدون فروعه، فإن التماسك الفكرى بين هذه الفروع المأثورة، الذى يستبين عند ترديد النظر يكشف عن فقيه كان يقيد نفسه بقواعد لايخرج عن حدودها، ولا يتجاوز أقطارها، وكونه لم يدونها ليس دليلا على عدم وجودها، فإنه لم يدون الفروع التى رواها أصحابه عنه، ثم كون أصحابه لم ينقلوها عنه ليس دليلا أيضاً على أنها لم تكن قائمة، فإنهم لم ينقلوا كل أدلته، بل لم ينقلوا إلا القليل منها، كما فى كتب أبى يوسف عندما كان يتصدى لبيان الخلاف بينه وبين غيره من الفقهاء، كاختلاف أبى حنيفة وابن أبى ليلى، والرد على سير الأوزاعى، وكما جاء فى كتاب الخراج من ذكر خلافه معه أو مع غيره، وأكثر كتب محمد لم تذكر فيها أدلة، وإن كان التفريع يعلن فى كثير من الأحيان عن مناط الاستنباط.

ثانيها: أن العلماء الذين استنبطوا الأصول المدونة كالبزدوى وغيره كانوا يتلمسونها من أقوال الأئمة والفروع المأثورة عنهم، إذا نسبوا تلك القواعد للأئمة، ويذكرون أحياناً الفروع الدالة على صحة النسبة فى هذه القاعدة، أو بالأحرى الدالة على هذه القاعدة، كانت ملاحظة عند استنباط أحكام هذه الفروع، ومالا يذكرون فيه فروعاً مسندة للأئمة يكون آراء لبعض الفقهاء فى المذهب الحنفى، كالكرخى، وكثيراً ما يكون ذلك فى أمور نظرية، ما يتبنى عليها من عمل قدر قليل.

وعلى ذلك نستطيع تقسيم الأصول الحنفية إلى قسمين: قسم ينسبونه إلى الأئمة على أنه القواعد التى لاحظوها عند الاستنباط، وهذا يذكرون فيه الفروع الدالة على صحة

القاعدة، أو على التحقيق صحة نسبتها، والقسم الثانى آراء فقهاء المذهب الحنفى، كرأى عيسى بن أبان فى رواية الواحد الضابط غير الفقيه إذا كانت مخالفة للقياس.

والقسم الأول: تجب العناية به عند التصدى لدراسة الأصول التفصيلية لآراء أبى حنيفة، وسنعرف فى هذه الدراسة مقدار ضبط القاعدة لهذه الفروع، وسيكون عندنا الكتب التى تصدت لهذه الأصول، وعمادها أصول فخر الإسلام البزدوى، فلم نجد فى هذا المقام أوفى منه.

ثالثها: أن أبا حنيفة وإن لم يؤثر عنه قواعد تفصيلية فى الاستنباط قد أثرت عنه قواعد عامة للاستدلال، فقد ذكر كتّاب المناقب وغيرهم ممن تصدوا لبيان تاريخه الينابيع التى استقى منها فقهه، وتواترت أقواله فى هذه الأدلة إجمالا لاتفصيلا، ولاشك أنه لابد عند دراسة الأصول التى بنى عليها استنباطه من الاتجاه إلى هذه الأدلة التى ذكرها، فنأخذ من أقواله عددها، ومن استنباط المخرجين فى الفقه الحنفى بعض بيانها وتفصيلها.

الأدلة الفقهية عند أبى حنيفة

٧٣ - جاء فى كتاب تاريخ بغداد نقلا عن أبى حنيفة ما نصه: « آخذ بكتاب الله، فإن لم أجد، فبسنة رسول الله ﷺ فإن لم أجد فى كتاب الله ولا سنة رسول الله ﷺ أخذت بقول الصحابة، آخذ بقول من شئت منهم، وأدع من شئت منهم، ولا أخرج من قولهم إلى قول غيرهم، فأما إذا انتهى الأمر - أو جاء - إلى إبراهيم، الشعبى، وابن سيرين، والحسن، وعطاء، وسعيد بن المسيب - وعدد رجالا - فقوم اجتهدوا، فأجتهد كما اجتهدوا »[1].

ومثل ذلك جاء فى الانتقاء لابن عبد البر[2].

وجاء فى مناقب أبى حنيفة للموفق المكى ما نصه: « وكلام أبى حنيفة أخذ بالثقة، وفرار من القبح، والنظر فى معاملات الناس، وما استقاموا عليه، وصلحت عليه أمورهم، يمضى الأمور على القياس، فإذا قبح القياس يمضيها على الاستحسان مادام يمضى له، فإذا لم يمض له رجع إلى ما يتعامل المسلمون به، وكان يوصل الحديث المعروف الذى قد

---

(١) تاريخ بغداد جـ ٣ ص ٣٦٨.
(٢) الانتقاء ص ١٤٣.

أجمع عليه، ثم يقيس عليه مادام القياس سائغاً، ثم يرجع إلى الاستحسان، أيهما كان أوفق رجع إليه. قال سهل: هذا علم أبى حنيفة رحمه الله، علم العامة[1].

وجاء فيه أيضاً: كان أبو حنيفة شديد الفحص عن الناسخ من الحديث، والمنسوخ، فيعمل بالحديث إذا ثبت عنده عن النبى ﷺ، عن أصحابه وكان عارفاً بحديث أهل الكوفة، شديد الاتباع لما كان عليه ببلده »[2].

٧٤ – هذه نصوص ثلاثة مأثورة عن علم أبى حنيفة، وقد اخترناها من روايات كثيرة فى معناها، وهذه النصوص الثلاثة فى مجموعها تدل على مجموع المصادر عند أبى حنيفة.

فالنص الأول المنقول فى تاريخ بغداد والانتقاء يفيد أن الدليل الأول عند أبى حنيفة الكتاب، والثانى السنة، والثالث ما أجمع عليه الصحابة وما اختلفوا فيه لايخرج من قولهم إلى قول غيرهم، بل يختار من أقوالهم أيها شاء، ومشيئته مربوطة بما هو أقيس فى نظره أو أكثر موافقة للمستنبط من الكتاب والسنة.

والنص الثانى يفيد أنه حيث لانص ولاقول صحابى يأخذ بالقياس ما وجده سائغاً، فإن لم يستسغ ما يؤدى إليه القياس أخذ بالاستحسان ما استقام له، فإن لم يستقم له أخذ بما يتعامل به الناس، أى أخذ بالعرف، فهذا النص يذكر ثلاثة أدلة كما ذكر الأول ثلاثة، والثلاثة هنا هى القياس، والاستحسان، والعرف.

والنص الثالث يستفاد منه اتباعه لما عليه الناس ببلده، ومن كان يتبع ما عليه الناس ببلده فهو أولى أن يتبع ما عليه الفقهاء جميعاً، وبذلك يستفاد من هذا النص أنه يأخذ بإجماع الفقهاء.

وعلى ذلك تكون الأدلة الفقهية عند أبى حنيفة سبعة: الكتاب، والسنة، وأقوال الصحابة، والإجماع، والقياس، والاستحسان، والعرف.

هذه هى الأدلة المعتبرة التى أقام عليها أبو حنيفة استنباطه الفقهى، ونريد أن نفصل تلك الأدلة مما كتبه علماء الأصول على مقتضى مذهب أبى حنيفة، نتتبعهم فى استنباطهم،

---

(١) المناقب جـ ١ ص ٨٢.   (٢) جـ ١ ص ٨٩.

وتناقشهم إن احتاج الأمر إلى مناقشة، ولن نتعرض لتفصيلات علم الأصول إلا بمقدار ما يوضح لنا فقه أبى حنيفة، فلا نخوض فى هذه المسائل لبيان أصول الحنفية فى ذاتها، ولكن لنبين اتجاهات الاستنباط عند أبى حنيفة، ولانتجاوز ذلك القدر، ولنبدأ ببيان أولها، وهو الكتاب.

١ - الكتاب

٧٥ - أثار الفقهاء فى المذهب الحنفى بحثاً حول القرآن، وهو: هل القرآن مجموع النظم والمعنى، أى العبارة ومعناها الذى تدل عليه، أم القرآن هو المعنى فقط؟ وإن جمهور العلماء أجمع على أن القرآن هو النظم والمعنى، ونريد هنا أن نعرف رأى أبى حنيفة فى هذا المقام، أهو يرى أن القرآن هو المعنى فقط أم هو مجموع المعنى والعبارة كما يرى الجمهور؟لم يوجد نص لأبى حنيفة فى ذلك، ولكن وجد فرع يؤدى تخريجه إلى أحد الرأيين، وجرت مناقشة الفقهاء حول استنباط رأيه فى هذا الفرع، فلنذكره، واستنباط العلماء منه، ثم لنذكر رأينا فيها.

وهذا الفرع هو أن قراءة القرآن الكريم فى الصلاة بالفارسية تجزئ، ويعتبر الشخص أدى ركن القراءة عند أبى حنيفة، سواء أكان عاجزا عن القراءة العربية أم غير عاجز، ولكن يكره ذلك عند عدم العجز، وقال أبو يوسف ومحمد:لاتقبل القراءة بغير العربية، إلا فى حالة العجز عن العربية، وقال الشافعى: لا تجزئ القراءة بغير العربية، ولو كان عاجزاً، وفى هذه الحالة، يدعو الله بما يعرف ويسبح.

ولقد روى فخر الإسلام البزدوى عن نوح بن أبى مريم الجامع عن أبى حنيفة أنه رجع عن قوله ذاك، وقد جاء فى كشف الأسرار ما نصه: « وقد صح رجوعه إلى قول العامة، رواه نوح بن أبى مريم عنه، وذكره المصنف (أى فخر الإسلام البزدوى) فى شرح المبسوط، وهو اختيار القاضى الإمام أبى زيد، وعامة المحققين وعليه الفتوى (١).

ولكن المذكور فى السرخسى، والمروى فى كتب الإمام محمد فى ظاهر الرواية وغيرها

---

(١) كشف الأسرار للشيخ عبد العزيز البخارى جـ ١ ص ٢٥.

هو الرأى الأول، ولم يرو هذا الرجوع إلا نوح هذا، وإن كان قد قال بعض العلماء إن رواية نوح هى الأصح[1].

هذا هو المنقول فى هذا الفرع، وقد خرج بعض العلماء على رأى أبى حنيفة هذا فى جواز القراءة بغير العربية وجوب سجدة التلاوة لمن تلا آية سجدة بغير العربية، وحرمة قراءة القرآن الكريم من الجنب والحائض والنفساء بغير العربية، وحرمة مس المصحف المترجم إلى غير العربية من غير المتوضىء، ولكن الذى اختاره شيخ الإسلام جواهر زاده، ومعه جمع من المشايخ، واستحسنه الأكثرون هو أن جواز القراءة بغير العربية رخصة خاصة بالصلاة لاتعدوها عند أبى حنيفة رضى الله عنه، وعلى ذلك لايعطى المعنى حكم القرآن فى حق المس وحق سجود التلاوة، والقراءة ممن لاتجوز منه القراءة.

وقد قيد العلماء بالاتفاق ذلك الجواز بأن تكون الآية غير مؤولة، ولا محتملة لعدة معان، فإن كانت كذلك لم تجزئ قراءتها عند الكل، لأن ذلك تفسير للقرآن وليس بمعنى القرآن المتعين، فلا يجزئ فى الصلاة.

٧٦ – هذا هو الفرع الذى جعل أساساً لمعرفة رأى أبى حنيفة فى القرآن، وكونه النظم والمعنى أو المعنى فقط، وقد قال فخر الإسلام البزدوى إن رأى أبى حنيفة أنه اسم للنظم والمعنى جميعاً، ورد زعم العلماء الذين استنبطوا من ذلك الفرع أن رأى أبى حنيفة هو أن القرآن هو المعنى فقط بردين:

أحدهما: أن هذا من قبيل الرخصة، وليس بدليل على أنه يرى أن القرآن معنى فقط، بل هو يرى أن القرآن ركنان: نظم ومعنى، كما أن الإيمان ركنان: تصديق بالقلب وإقرار باللسان، ولكن رخص للمصلى أن يقرأ بالفارسية تيسيراً له، إذ عساه يعرف العربية، ولكن لم يروض لسانه عليها فيتعسر نطقه، ويأكل بعض الحروف، فأجيز له قراءة معنى القرآن، حتى يتيسر له أن ينطق مستقيما، كما أجيز لمن يكون فى حال اضطرار، وخشية الموت أن يخفى إيمانه، ولاينطق بكلمة الإسلام، فلايقر بالإسلام لخشية الأذى وتوقعه وقلبه مطمئن بالإيمان.

وتخريج الكلام على هذا النحو قد يتفق بعض الاتفاق مع عصر أبى حنيفة، إذ أن

(١) شرح المنار لابن عبد الملك ص ٩.

أبا حنيفة الذى عاش أكثر من خمسين سنة فى العصر الأموى، قد أدرك الفرس، وهم يدخلون فى دين الله أفواجا، وهم يلوون ألسنتهم بالعربية، لايحسنون النطق بها ولاتستطيع ألسنتهم إخراج الحروف العربية من مخارجها وإن عرفوا العربية فى الجملة، واستطاعوا التفاهم بها بشكل عام، ثم رآهم ينطقون بآى القرآن الكريم نطقاً شائنا، ألسنتهم تأكل حروفها، وينطقون بألفاظ التكبير، ولفظ الجلالة نطقاً غير حسن، فرأى أنه يجوز للأعجمى تيسيراً ورخصة أن يقرأ معانى الآية المحكمة التى لاتقبل تأويلا، وأن ينطق بألفاظ التكبير بالفارسية.

ويرشح لذلك المعنى ما قرره العلماء من أن الخلاف فى جواز القراءة بالفارسية للعارف بالعربية، إنما هو فيمن لايتهم بشىء من البدع، أما من قرأ بالفارسية وهو يجيد العربية ابتداعاً، فلا يجوز منه ذلك بالإجماع [(١)]، وهذا يدل على أن الغرض التيسير لمن لم يعجز عن العربية، ولكن لم يروض لسانه عليها، ولم يمرن عليها، وهذا تخريج حسن مقبول على أساس ذلك النحو من البيان.

ثانيهما: أن أبا حنيفة قد رجع عن هذا القول إلى قول الصاحبين، وهو أنه لاتجوز قراءة القرآن بغير العربية إلا للعاجز عنها، ويكون ذلك من قبيل الدعاء لاعلى أنه قرآن، وقد جاء فى شرح المنار: والأصح أنه رجع عن هذا القول، كما روى نوح بن أبى مريم، لأنه يلزم منه أحد الأمرين، إما بطلان تعريف القرآن لأن الفارسية غير مكتوبة فى المصاحف، أو جواز الصلاة بدون القرآن، لأنه اسم للفظ والمعنى »[(٢)].

هذا هو المنقول عن البزدوى، ولكن قد ذكرنا أن كتب ظاهر الرواية وغيرها من كتب الإمام محمد ليس فيها ذلك النقل فى الرجوع، وهل لنا مع ذلك أن نأخذ بمجموع الروايتين، ونقول: إن أبا حنيفة كان يرى ذلك فى دور من أدوار تفكيره الفقهى عندما كان يرى عدم استقامة نطق من كانوا يسلمون من فارس، ولعدم استمكانهم من اللسان العربى، فلما زالت هذه الحاجة، وخشى أن يتخذ ذلك بعض ذوى البدع ذريعة لإفساد الدين، وعسى أن يهجر القرآن الكريم المعجز بهذا - رجع عن ذلك الرأى.

---

(١) كشف الأسرار جـ١ ص ٢٥.   (٢) شرح المنار لابن عبد الملك ص ٩، ١٠.

٧٧ – هذا مسلك البزدوى، لا يرى أن الحكم الذى يقرره أبو حنيفة فى ذلك الفرع يخرجه عن قول عامة العلماء فى أن القرآن الكريم نظم ومعنى، ولكن إذا رجعنا إلى مبسوط السرخسى الذى شرح فيه كتب ظاهر الرواية نراه يقرر أن أبا حنيفة يرى أن القرآن الكريم معنى فقط، إذ أن الأدلة التى يسوقها لبيان وجهة نظر أبى حنيفة فى تجويز القراءة بغير العربية تصرح، أو على الأقل تؤدى فى نتائجها الصريحة إلى الحكم بأن القرآن الكريم هو معنى فقط، ولنقل لك عبارته بنصها مع طولها وها هى ذى:

« وإذا قرأ فى صلاته بالفارسية جاز عند أبى حنيفة رحمه الله ويكره، وعندهما لايجوز إذا كان يحسن العربية، وإذا كان لايحسنها يجوز، وعند الشافعى رضى الله عنه لاتجوز القراءة إذا كانت بالفارسية بحال، ولكنه إن كان لايحسن العربية، وهو أمى يصلى بغير قراءة، وكذلك الخلاف إذا تشهد بالفارسية، أو خطب الإمام يوم الجمعة بالفارسية.. أما الشافعى رحمه الله فيقول إن الفارسية غير القرآن، قال الله تعالى: «**إنا جعلناه قرآنا عربيا**»[1]. وقال تعالى «**ولو جعلناه قرآنا أعجمياً..** »[2] الآية، فالواجب قراءة القرآن الكريم، فلا يتأدى بغير العربية، والفارسية من كلام الناس، فتفسد الصلاة. وأبو يوسف ومحمد رحمهما الله قالا: القرآن معجز والإعجاز فى النظم والمعنى، فإذا قدر عليهما فلا يتأدى الواجب إلا بهما، وإذا عجز عن النظم أتى مما قدر عليه، كمن عجز عن الركوع والسجود يصلى بالإيماء.. وأبو حنيفة رحمه الله استدل بما روى أن الفرس كتبوا إلى سلمان رضى الله عنه أن يكتب لهم الفاتحة بالفارسية، فكانوا يقرءون ذلك فى الصلاة حتى لانت ألسنتهم للعربية، ثم الواجب قراءة المعجز، والإعجاز فى المعنى، فإن القرآن حجة على الناس كافة وعجز الفرس عن الإتيان بمثله، إنما يظهر بلسانهم، والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ولامحدث، واللغات كلها محدثة فعرفنا أنه لايجوز أن يقال إنه قرآن بلسان مخصوص، كيف وقد قال الله تعالى:[3] «**وإنه لفى زبر الأولين**» وقد كان بلسانهم، ولو آمن بالفارسية كان مؤمناً، وكذلك لو سمى عند الذبائح بالفارسية أولبّى بالفارسية، فكذلك إذا كبر، وقرأ بالفارسية، ولقد عقب السرخسى على ذلك الكلام بقوله : «ثم عند أبى حنيفة رحمه الله إنما يجوز إذا قرأ بالفارسية إذا كان يتيقن بأنه معنى العربية، فأما إذا صلى بتفسير القرآن، فإنه لايجوز لأنه غير مقطوع به »[4].

(١) سورة الزخرف آية ٣.	(٢) سورة فصلت آية ٤٤.
(٣) سورة الشعراء آية ١٩٦.	(٤) المبسوط للسرخسى جـ ١ ص ٢٧.

٧٨ - هذا كلام السرخسي، وهو صريح، ويؤدى فى نتائجه إلى الحكم لامحالة بأن رأى أبى حنيفة أن القرآن معنى فقط، وليس اللفظ جزءاً من مدلوله، لأن الألفاظ محدثة، والمعانى قديمة، والقرآن قديم، فالقرآن هو المعانى، ولأن الإعجاز فى المعنى لا اللفظ، فالمعنى هو القرآن، وعلى هذا يكون السرخسي ممن يحكمون بأن أبا حنيفة يرى أن القرآن هو المعنى فقط، وأنه ليس مجموع النظم والمعنى، فهل هذا هو الصحيح؟

قد ذكرنا مسلك البزدوى، وهذا مسلك السرخسي، فلنوازن بين المسلكين ولنختر منهما مانراه أقرب إلى المعقول، وإلى روح العصر الذى كان يعيش فيه أبو حنيفة، وإلى تفكير أبى حنيفة.

إن الأدلة التى ساقها السرخسي ليست مأثورة عن أبى حنيفة بلا ريب، ولكنها دفاع الشراح عن رأيه، وتوجيههم لفكره ونظره، فإذا أدت مقدماتها إلى نتائج أوسع مما روى عن الإمام، فإنما يحمل هؤلاء تبعة الزائد، وعليهم أن يؤيدوه إن كانوا يريدون أن ينسبوه إلى الإمام، وعلى ذلك يكون الحكم أن أبا حنيفة يرى أن القرآن الكريم معنى فقط، وهو أوسع من النص المروى فى القراءة يحتاج إلى إثبات فى إسناده إلى الإمام، ولم يثبت ذلك القول للإمام بسند قوى أو ضعيف، فإذا خرج ماروى عنه على غير ذلك النحو تخريجاً لايكون فيه تزيد على الإمام، ولايؤدى إلى نتائج أبعد غاية، وأوسع شمولا من الفرع المنصوص عليه - كان ذلك أحرى بالقبول، وأقرب إلى المعقول.

وإن تخريج البزدوى هو الأقرب إلى روح العصر، فوق أنه لاتزيد فيه، وهو قصر للمأثور على قدر لايتجاوز، إذ قد بينا أن عصر أبى حنيفة كان فيه بلا ريب ناس يعرفون العربية، ولاتلين ألسنتهم بالنطق بها، وأن التيسير والمحافظة على نظم القرآن من عبث الألسنة الضعيفة كانا يسوغان أن يذكروا المعانى المحكمة، وهى دعاء يزكى القلب، ويتفق مع الغرض من القراءة، وليس فيه إفساد لألفاظ القرآن الكريم، وأن الكلام الذى ساقه السرخسي فى الاستدلال لأبى حنيفة قد أتى فيه بقضايا لم تكن مما خاض فيه الناس فى عصر أبى حنيفة، لأن الأمر فى شأنها كان من المسلمات التى لايجرى حولها الجدل، فالكلام يعتمد على أن إعجاز القرآن كان فى معناه لافى نظمه، وذلك أمر فوق أنه يخالف الحقائق

المقررة الثابتة عند أهل العلم لم يكن محل نظر فى العصر الأموى، والسنين الأولى من العصر العباسى، بل لقد خاض الناس بعد ذلك فى مثل هذه الموضوعات، عندما نقل العلم الهندى، ونقل ما عند الهنود من مذهب الصرفة، وتصدى العلماء فى القرن الرابع وما وليه من قرون لإثبات القضية التى كانت من المسلمات، وهى أن إعجاز القرآن فى نظمه أولا وبالذات، وإن كانت معانيه فيها إعجاز، فهذا الكلام الذى ساقه السرخسى هنا هو روح عصر السرخسى لاعصر أبى حنيفة.

وفى كلام السرخسى خوض فى كون القرآن قديماً أو مخلوقاً، وذلك ما كان أبو حنيفة يتحامى الخوض فيه، وقد أثبتنا عند الكلام فى هذا ما يؤيد ذلك، فلا يمكن أن يكون هذا الاستدلال الذى ساقه مما يتفق مع تفكير أبى حنيفة، ودراسته، وتكون النتائج المترتبة على هذه المقدمات لاتحملها آراؤه.

٧٩ – هذا هو الفرع، وهذا ما خرجه العلماء عليه، وقد انتهينا إلى أن أبا حنيفة قرر حكم ذلك الفرع، كما جاء فى كتب ظاهر الرواية، وقد روى أنه رجع عنه، وبينا تخريج البزدوى، أنه لايرى أنه يؤدى إلى أن يكون رأى أبى حنيفة هو أن القرآن الكريم هو المعنى فقط.

ولقد أطلنا القول فى هذا المقام، لأن بعض العلماء استنبط من ذلك الفرع أن أباحنيفة يرى جواز ترجمة القرآن، وأنه يرى أن الترجمة قرآن، وأن ذلك كلام قد يفهم من منحى السرخسى، وإن كان كلام السرخسى فى مؤداه ينتهى إلى أن الترجمة ليست أمراً ممكناً.

والحق أنه على تخريج البزدوى، وهو المعقول الذى يتفق مع تفكير أبى حنيفة وروح عصره، وما كان يسوده من آراء، لايمكن أن يقال إن أبا حنيفة يعد الترجمة قرآناً، لأنه لم يقرر أن القرآن هو المعنى فقط، وخصوصاً إذا صح مارواه نوح بن أبى مريم الجامع عن أبى حنيفة من أنه رجع عن القول بجواز القراءة بالفارسية وهو خبر غير مردود، وإن لم يكن فى كتب الإمام محمد.

وعلى ما قرره السرخسي لايمكن أن يكون أبو حنيفة يرتضى أن يترجم كل القرآن، وتعتبر الترجمة قرآناً، لأنه يشترط في جواز القراءة بالمعنى، أن يتيقن« بأنه معنى العربية، فأما إذا صلى بتفسير القرآن، فإنه لايجوز، لأنه مقطوع به »وإن القرآن بما اشتمل عليه من استعارات، ومجاز، وكناية، وإشارة، وإيجاز ومناح بيانية اختص بها، وكانت سر إعجازه، لايمكن أن تكون ترجمته هي المعنى المتيقن له، لأنه من العسير، بل من المتعذر أن يترجم كل هذه النواحي البيانية في كلام الناس فكيف تترجم في كلام الله سبحانه وتعالى؟

٨٠ – ولقد قسم الشاطبي دلالة اللغة العربية على معانيها إلى قسمين:

« أحدهما » من جهة كونها ألفاظاً، وعبارات مطلقة دالة على معان مطلقة كالإخبار عن حدث وقع، والأمر بأمر، ونحو ذلك، وهذه هي الدلالة الأصلية.

والقسم الثاني دلالتها على معان خادمة، وهي ما تشير إليه المجازات، وأنواع التشبيهات، والإشارات البيانية ومطويات الكلام ومراميه البعيدة. والقسم الأول يمكن ترجمته، وأما القسم الثاني فلايمكن ترجمته. ثم يطبق ذلك على القرآن الكريم فيقول:

وإذا ثبت هذا فلا يمكن من اعتبر هذا الوجه أن يترجم كلاماً من الكلام العربي بكلام العجم، فضلا عن أن يترجم القرآن وينقله إلى لسان غير عربي إلا مع فرض استواء اللسانين في اعتباره عيناً فإذا ثبت ذلك في اللسان المنقول إليه مع لسان العرب أمكن أن يترجم أحدهما إلى الآخر، وإثبات مثل ذلك بوجه بين عسير جداً.. وقد نفى ابن قتيبة إمكان ترجمة القرآن، يعني على هذا الوجه الثاني « فأما على الوجه الأول فهو ممكن، ومن جهة صح تفسير القرآن وبيان معناه للعامة، وليس له فهم يقوى على تحصيل معانيه، وكان ذلك جائزاً باتفاق أهل الإسلام، فصار هذا الاتفاق حجة في صحة الترجمة على المعنى الأصلي».

ولايكون ذلك إذن قرآناً بل تفسيراً.

الخاص والعام فى القرآن الكريم

٨١ - والقرآن الكريم هو كلى هذه الشريعة، فيه بيانها الإجمالى، والتعريف العام بها، فيه قواعدها العامة، والأحكام التى لاتتغير بتغير الأزمنة والأقاليم، ففيه الشريعة الأبدية الخالدة التى تعم بتكليفاتها الناس أجمعين، ولا تخص فريقاً دون فريق، والسنة النبوية تستمد قوتها منه، وتبين ما يحتاج منه إلى بيان، وتفصل كل ما فيه من إجمال، ولذلك يقول البزدوى فى بيان الفقه الحنفى فى هذا المقام: «وأصل الشرع الكتاب والسنة، فلا يحل لأحد أن يقصر فى هذا الأصل».

وللعناية بهذا الأصل اتجهوا إلى دراسة نظمه وعباراته، وبيان ماتدل عليه من أحكام، وقوة دلالتها واحتياجها إلى معونة من القرائن وعدم احتياجها، ووضعوا لدلالات العبارات مراتب بعضها فوق بعض، ولكل واحدة قوة فى الاستدلال، ووضعوا ضوابط للتفسير والتأويل والتعارض، والتقييد والإطلاق.. وهكذا.

ولانريد أن نخوض فى بيان ذلك، وآراء فقهاء الحنفية فيه، ومقدار نسبة هذه الآراء إلى أبى حنيفة وأصحابه، فالكلام فى ذلك يطول وموضعه علم الأصول.

بيد أنه يجب علينا أن نتكلم فى جزء من هذا البحث، وهو العام والخاص فى الكتاب والسنة، ومقام السنة من خاص الكتاب وعامه وهل لها قوة المبين للخاص وقوة المخصص للعام.

وإنما نخوض فى ذلك دون سواه، لأنه جزء مما تتميز فيه آراء فقهاء العراق عن آراء فقهاء الحجاز، وإن تمييز ذلك وبيانه بما تمس الحاجة إليه فى دراسة أبى حنيفة، إذ أنه إمام فقهاء العراق وشيخهم، فدراسة ذلك الجانب من أصول الفقه دراسة لذلك الإمام فى أخص نواحيه.

٨٢ - والآن نتجه إلى تفسير الخاص والعام: يعرف البزدوى الخاص بأنه لفظ وضع لمعنى واحد على سبيل الانفراد، أى أنه اللفظ الذى يدل على معنى واحد لا يقبل الشركة فى ذات المعنى المقصود، سواء أكان ذلك المعنى جنساً، كحيوان، أم نوعاً كإنسان وكرجل، أم شخصاً كزيد، فما دام المسمى المراد واحداً غير متعدد مقطوع الشركة، فهو الخاص.

والعام هو لفظ ينتظم جمعاً سواء أكان اللفظ، أم المعنى والأول كزيدون، والثانى مثل

الأسماء الدالة على العموم من غير صيغ الجموع كالأسماء الموصولة الدالة على الجمع وأسماء الشرط، وغيرذلك مثل قوم وجن وإنس وغير ذلك من الألفاظ الدالة على الجمع(١).

ولقد تبع البزدوى فى هذا التعريف كل الذين كتبوا الأصول على طريقة الحنفية كشراح المنار، وهذا يغاير تعريف المناطقة للعام والخاص، ويغاير تعريف بعض من علماء الأصول.

وتعريف المناطقة هو أن العام هو الاسم الذى يدل على أشياء متغايرة فى العدد متفقة فى المعنى، كالحيوان، وكالإنسان، فإنه يدل على الرجل والمرأة والأسود والأبيض وزيد وبكر وخالد، وهذه آحاد متغايرة فى عددها وأشخاصها، لكنها مشتركة فى معنى الإنسانية الذى جعلها كلها ينطبق عليها لفظ واحد يصلح أن يكون محمولا وأحدها الموضوع، أى يصلح خبراً ووأحدها هو المبتدأ، فيقال: الأبيض إنسان والأسود إنسان، والمرأة إنسان، وزيد إنسان، وهذا يدل على اشتراكها فى معنى واحد هو الإنسانية إذا صح الإخبار بها عن كل واحد منها.

والخاص مايدل على بعض مايدل عليه مفهوم العام، كالأبيض بالنسبة للإنسان والرجل بالنسبة له أيضاً، وقد يكون الخاص عاماً فى ذاته كالرجل، لأنه يطلق على كثيرين متغايرين فى الشخص مشتركين فى المعنى، ولكنه خاص بالنسبة للإنسان، كما أن الإنسان خاص بالنسبة للحيوان، والحيوان خاص بالنسبة للحى، وهكذا، والفرق بين تعريف البزدوى ومن سلك طريقته وتعريف المناطقة واضح، فإن جموع الأشخاص تعد عاماً فى نظر البزدوى دائماً، لأنها تدل على معنى ينتظم جمعاً على سبيل الانفراد، ولكنها خاص على تعريف المناطقة، لأنها لاتدل على أعداد متغايرة فى أشخاصها متحدة فى معناها، وهكذا.

٨٣ – والخاص بالمعنى السابق حكمه عند الحنفية أن يتناول المخصوص قطعاً ولايحتاج إلى بيان، بل لا يحتمل البيان، فخاص القرآن قطعى فى دلالته لايحتاج إلى بيان، ولايحتمل بياناً وراءه، وكل تغيير فى حكمه بنص آخر، هو نسخ له، فلابد أن يكون الناسخ فى قوة المنسوخ من حيث قوة الثبوت، فإذا لم يكن فى قوته من حيث الثبوت، فلا عبرة به بجوار خاص القرآن، ولايلتفت إليه.

---

(١) راجع فى هذا أصول البزدوى جـ ١ ص ٣٠، ٣٢.

هذا ماقاله علماء الأصول عند الحنفية، ولم يؤثر قول لأبى حنيفة وأصحابه فى هذا المقام، ولكن كان ذلك تخريجاً من فروع وجدت، وتوجيهاً لهذه الفروع، ولذا عقب البزدوى على هذه القاعدة بذكر فروع هى موضع خلاف بين الحنفية والشافعية أو بين الحنفية والمالكية، ومن ذلك:

(١) الاختلاف بين أبى حنيفة وأبى يوسف والشافعى فى اشتراط الطمأنينة فى الركوع، فأبو حنيفة لايشترطها لصحة الصلاة، وأبو يوسف والشافعى يشترطانها، وقال إن الأصل هو قوله تعالى «واركعوا واسجدوا» والركوع اسم للانحناء، والميلان عن الاستواء، ودلالته فى ذلك من دلالة الخاص، فهى قطعية فيها، فلا تحتمل البيان وراءها، وكل رواية فيها تقييد الميلان عن الاستواء نسخ، لابيان، ولاتنسخ آية بحديث آحاد، وهو قول النبى ﷺ لأعرابى لم يطمئن فى ركوعه «قم فصل، فإنك لم تصل».

ومنها قوله تعالى: «يأيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق، وامسحوا برءوسكم وأرجلكم إلى الكعبين»[1] فدلالة الآية على أفعال الوضوء من قبيل دلالة الخاص، فلا تحتمل البيان وراء ذلك، فلا يبينها قوله ﷺ« لايقبل الله صلاة امرئ حتى يضع الطهور مواضعه، فيغسل وجهه ثم يده»، الذى يدل على اشتراط الترتيب، ولايبينها أيضاً قوله عليه الصلاة والسلام: «لاصلاة لمن لم يسم اسم الله» الذى يشترط التسمية، ولاقوله ﷺ« إنما الأعمال بالنيات» الذى يشترط النية،وبذلك خالفوا الشافعى فى اشتراط الترتيب والنية، وخالفوا مالكا فى اشتراط هذين مع التسمية، والتوالى فى غسل الأعضاء، وذلك لأن الآية عندهم لاتحتاج إلى بيان، وهذه الأحاديث لاترتفع إلى مرتبة النسخ للقرآن، لأنها أحاديث آحاد[2].

---

(١) سورة المائدة آية ٦.

(٢) ومما بناه الأصوليون من الحنفية على حكم الخاص الاختلاف بينهم وبين الشافعى فى معنى القرء أهو الحيض أم الطهر، وعندى أن ذلك الخلاف فى تأويل لفظ مشترك كل له حجته.

واختلاف أبى يوسف مع محمد والشافعى فى أن الزواج الثانى يهدم مادون الثلاث أولا، فإن طلق امرأته، ثم تزوجها آخر بعد انتهاء عدتها ودخل بها، فأبو يوسف وأبو حنيفة يريان أنها إن عادت إلى الأول عادت بحل جديد، ومحمد وزفر والشافعى، يرون أنها تعود بالحل الأول، والخلاف عندى مبنى على قياس، لاعلى لفظ الخاص.

٨٤ - هذه الفروع يذكرونها على أنها مبنية على أن دلالة الخاص لاتحتمل البيان فلا تحتاج فى بيانها إلى زائد، وأن الزائد إن خالفها كان ناسخاً لها، وأنه لأجل إعماله يجب أن يستوفى شروط الناسخ للقرآن إن كان الخاص قرآنا.

ومن الإنصاف أن نقول: إنهم لم يسندوا هذه القاعدة إلى أبى حنيفة وأصحابه وإن كان كلامهم يفيد أنهم يأخذون بها، وتخرج فروعهم عليها.

وعندى أن الفروع التى ذكروها تدل على أن فقهاء العراق ما كانوا يأخذون بحديث الواحد ما أمكن عمل النص القرآنى، وما تبينت دلالته، وذلك هو المنهاج الذى ذكره العلماء عنهم، فهم يأخذون بدلالات القرآن ومفهوم عباراته وإشاراته، ويتركون حديث الآحاد عند ذلك احتياطاً فى قبول الرواية، وترجيحاً لنص قرآنى لاشك فى صدقه، على رواية حديث محتمل الصدق فى وقت راج فيه الكذب على رسول الله ﷺ».

وهذا على فرض أن أبا حنيفة عندما قرر هذه الفروع كان يعلم بالأحاديث المروية فى بابها، وإنى أشك فى أنه كان يعلم بهذه عندما قرر هذه الأحكام، إذ أن أكثرها يتعلق بالعبادات، وأبو حنيفة كان يحتاط فى العبادات، والأحاديث المروية وإن كانت أحاديث آحاد- تحتمل الآيات المذكورات التوافق بينهما، وإعمال نصها بجوار ما تدل عليه، كما أعمل أبو يوسف حديث الاطمئنان فى الركوع والسجود مع الآية الكريمة[1] **«يأيها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا»**.

٨٥ - والعام كالخاص قطعى فى دلالته سواء أكان ذلك فى السنة أم فى القرآن الكريم، وذلك عند علماء الأصول من الحنفية، ولقد ذكر البزدوى أن ذلك هو رأى أبى حنيفة، وقال «إن الخاص لايقضى على العام، بل يجوز أن ينسخ الخاص به مثل حديث العرنيين فى بول ما يؤكل لحمه»[2].

فالبزدوى فى هذا لايكتفى بالتخريج من الفروع المروية، بل يسند الأصل إلى أبى حنيفة، وينقل عنه أنه قال إن الخاص لايقضى على العام، بل يجوز أن ينسخ به، وإذا كان الخاص قطعياً، كما هو مقرر ثابت عندهم فالعام قطعى، إذ لاينسخ القطعى فى دلالته إلا قطعى مثله.

---

(١) سورة الحج: الآية ٧٧.

(٢) البزدوى جـ ١ ص ٢٩٠.

وخبر العرنيين الذى قال إنه خاص نسخ بعام هو ما رواه أنس بن مالك صاحب رسول الله ﷺ «أن قوماً من عرينة أتوا المدينة فاجتووها، فاصفرت ألوانهم، وانتفخت بطونهم، فأمرهم رسول الله ﷺ بأن يخرجوا إلى إبل الصدقة ويشربوا من أبوالها، وألبانها، ففعلوا، وصحوا، ثم ارتدوا، ومالوا إلى الرعاة وقتلوهم، واستاقوا الإبل، فبعث رسول الله ﷺ فى أثرهم قوماً، فأخذوا، فقطع أيديهم وأرجلهم، وسمل أعينهم، وتركهم فى شدة الحر، حتى ماتوا، قال الراوى: حتى رأيت بعضهم يكدم الأرض بفيه من شدة العطش»(١).

وقد قالوا إنه حديث خاص، لأنه قد ورد فى إباحة شرب أبوال الإبل خاصة، وهو منسوخ بعموم قوله عليه الصلاة والسلام«استنزهوا من البول، فإن عامة عذاب القبر منه» إذ البول اسم محلى بالألف واللام، فيتناول أبوال الإبل وغيرها، ولو لم يكن العام مثل الخاص ما صح نسخ الأول بالثانى، إذ من شرطه المماثلة فى الدلالة والثبوت، وهى ثابتة فى الثانى، فلابد أن تثبت فى الأول.

٨٦ – وقبل أن ننظر فى الاستنباط المأخوذ من تعارض الخبرين، وترجيح العمل بالثانى على الأول نشير إلى كلمة لابد منها بشأن حديث العرنيين، فقد روى هذا الحديث فى البخارى، وقال ابن الهمام إنه متفق عليه ولم يذكر الناقدون للرواة نقداً لرجاله، فلا مطعن فى سنده، ولكن لنا فى متنه ملاحظة ذكرها علماء الأصول، ففى الحديث أنه قطع أيديهم وأرجلهم، وسمل أعينهم، وتركهم حتى يموتوا عطشاً، بل إنهم كانوا من شدة العطش يكدمون الأرض، ولئن استسيغ قطع الأيدى والأرجل لأنهم سرقوا، وقتلوا، وبغوا وارتدوا بعد أن أسلموا، فليس بمستساغ فى الإسلام التمثيل بهم، بسمل أعينهم، كما ليس بمستساغ فى الإسلام تركهم يموتون عطشاً، حتى يكدموا الأرض، فإن الحديث الصحيح: «وإذا قتلتم، فأحسنوا القتلة»، ينافى ذلك، مع ما عرف من مبادىء الإسلام العامة، كما أن الحديث الصحيح: «إياكم والمثلة ولو بالكلب» ينافى هذا أيضاً.

ولقد أجاب العلماء عن المثلة بأن حادثة العرنيين كانت قبل تحريمها أما عن تعطيشهم، فقد قالوا إن النبى ﷺ لم يأمر به، ولم ينه عنه، فقد جاء فى فتح البارى: «واستشكل القاضى عياض عدم سقيهم الماء للإجماع على أن من وجب عليه القتل، فاستقى

(١) كشف الأسرار على أصول فخر الإسلام للشيخ عبد العزيز البخارى جـ١ ص ٢٩١.

لايمنع، وأجاب بأن ذلك لم يقع عن أمر النبى ﷺ ولا وقع منه نهى عن سقيهم وهو ضعيف جداً، لأن النبى ﷺ اطلع على ذلك، وسكوته فيه ثبوت الحكم».فهذا الجواب كما ترى غير مستقيم، وعندى أن هذا نقد موجه للخبر، مضعف له، ولو كانت الكتب الستة قد روته، فإن الخبر مع اتفاقها عليه خبر آحاد، وإذا تعارض خبر الآحاد مع مبادئ الإسلام المقررة الثابتة من عدة طرق عن النبى ﷺ، ومعنى القرآن موافق لها، فإنه لا يؤخذ به، ولاتقبل روايته، ويكون ذلك طعناً فى نسبته.

٨٧ – هذا تعليق سارعنا إليه على هذا الخبر، وإن كان ترتيب القول يوجب تأجيله، والخبر كيفما كان معناه منسوخ، وهو على تقرير نسخه إن سلمنا صحته فى الجملة منسوخ فى كل ما اشتمل عليه، لافى إباحة شرب بول الإبل فقط، إذ كل ما اشتمل عليه غير صالح للأخذ به فى الشريعة الإسلامية العامة الخالدة.

وقد قال فخر الإسلام أن هناك فرعاً آخر مروياً عن أبى حنيفة يدل على أن العام قطعى فى دلالته وينسخ الخاص، وهو قطعى فى دلالته، وذلك فى العشر فى الزرع فقد ورد أن رسول الله ﷺ قال: «ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة» وهذا يدل على أن مادون خمسة أحمال من الزرع لاعشر فيه، ولكن جاء حديث:«وما سقته السماء ففيه العشر» وهذا عام فى حكمه، وهو ناسخ للأول، فتجب زكاة الزرع فى كل ما أخرجته الأرض من قليل أو كثير.

وقد قال بعض الفقهاء: إن النسخ شرطه فوق المماثلة أن يكون الناسخ متأخراً عن المنسوخ، وأن يثبت ذلك لكى يحكم بالنسخ، ولم يعرف فى حديث العرنيين ولا فى حديث الصدقة فى الزرع أن ما يحكم بنسخه متقدم تاريخه على ناسخه.

وقد قال صاحب كشف الأسرار فى جواب ذلك: «الجواب لأبى حنيفة رحمه الله أن العام فى إيجاب الحكم مثل الخاص» ثم إذا وردا فى مقام يعرف به تاريخهما كان الثانى ناسخاً إذا كان عاماً، ومخصصاً إذا كان هو الخاص. كمن قال لعبده أعط زيداً درهماً، ثم قال: لاتعط أحداً شيئاً، كان ناسخاً للأول، ولو قال: لاتعط أحداً شيئاً، ثم قال، أعط زيداً درهماً، كان تخصيصاً له، وإن لم يعرف تاريخهما يجعل العام آخراً للاحتياط، وفيما نحن فيه كذلك. وذكر بعضهم أن أبا حنيفة رحمه الله إنما عمل الحديث العام دون الخاص فى

هذه المسألة وفيما تقدم، لأن الأصل عنده أن العام المتفق على قبوله أولى من الخاص المختلف فى قبوله، لأنهما لما تساويا يرجح العام لكونه متفقاً عليه على الخاص»[1].

٨٨ – وعام القرآن قطعى فى دلالته مادام غير مؤول، فيجتمع له أمران من القطعية، قطعية الدلالة، وقطعية الثبوت، وعلى ذلك لايقف أمامه حديث آحاد (ولو كان خاصاً) معارضاً، لأن القرآن وإن كان عاماً قطعى فى ثبوته ودلالته، وحديث الآحاد وإن كان خاصاً ظنى فى دلالته، ولايقف الظنى أمام القطعى، وهذا هو محز الخلاف بين فقهاء الرأى، وفقهاء السنة، ففقهاء السنة (ويوضح رأيهم الشافعى فى الأم والرسالة) يجعلون الحديث ولو كان حديث آحاد مبيناً للكتاب يخصص عمومه، ويقيد مطلقه، ويفصل مجمله، ويوضح مبهمه، فلا يهملون أحاديث الآحاد بجوار النص القرآنى.

ولقد دافع عن وجهة نظر أهل الرأى علماء الأصول من الحنفية، وقالوا إن أبا بكر جمع الصحابة وأمرهم بأن يردوا كل حديث مخالف للكتاب، وعمر رضى الله عنه رد حديث فاطمة بنت قيس فى المبتوتة أنها لاتستحق النفقة، وقال: لانترك كتاب الله بقول امرأة لاندرى أصدقت أم كذبت، وردت السيدة عائشة رضى الله عنها حديث تعذيب الميت ببكاء أهله، وتلت قوله تعالى: «**ولاتزر وازرة وزر أخرى**»[2] أورد هذا كله الجصاص[3].

ومن هذا نرى أن الأخذ بعموم القرآن وعدم تخصيصه بحديث الآحاد هو من نزعة فقهاء الرأى، ويخالفهم فيها فقهاء الأثر، ولاشك أن ذلك طريق مستقيم إذا كانت النصوص القرآنية محكمة لاتقبل تأويلا ولاتفسيراً وهو أخذ بالقاعدة التى تنسب لأبى حنيفة وهى أنه إذا تعارض نصان لم يعرف المتأخر فيهما عمل بالمتفق عليه منهما.

٨٩– والقطعية التى يثبتها الحنفية للعام ليس معناها ألا يدخل الدلالة احتمال تخصيص قط، لأنه ما دام التخصيص جائزاً ممكناً، لم يقم دليل على استحالته، فهو محتمل فى كل حال، ولكن لأنه لا دليل على التخصيص سرنا فى العمل على أساس أن الدلالة قطعية، مادام لم يقم دليل، كما هو الشأن فى استخدام الكلام، والأخذ بدلالته،

---

(١) كشف الأسرار جـ ١ ص ٢٩٢. (٢) سورة الأنعام آية ١٦٤. (٣) كشف الأسرار جـ ١ ص ٢٩٤.

فالألفاظ تستعمل دائماً فى حقيقتها، وتعتبر قطعية فى دلالتها على معناها الحقيقى: مع أن احتمال المجاز ثابت، ولكن لأنه احتمال غير ناشئ عن دليل لا يلتفت إليه، ولا يصح أن نقول: إن دلالة اللفظ على حقيقة معناه ظنية لاحتمال المجاز، وإلا ما كان لفظ مفيداً معنى مستقيماً يطمئن إليه السامع قط.

٩٠- ومسلك الحنفية فى اعتبارهم دلالة العام قطعية على المعنى الذى سبق هو أقوى ما أعطى للعام من دلالة، فقد تبين أن الشافعى يجعل الأدلة الظنية مخصصة لهذا العموم، ووجدنا بعض الفقهاء لا يعتبر العام دالا على عمومه إلا إذا قامت قرينة على هذه الدلالة، إذ قد وجدنا رأيين لطائفتين من الفقهاء (أحدهما) أنه يؤخذ بأقل ما يدل عليه، حتى يقوم الدليل على العموم، (الثانى) أنه كالمشترك لا يفهم منه شئ إلا بمعونة القرائن، لأنه يحتمل أن يريد بعض آحاده ويحتمل أن يراد جميعهم والقرينة هى التى تعين أحد الاحتمالين.

كلا الرأيين لا يقوم على أساس علمى أو لغوى، لأن العام فى اللغة العربية كما هو فى سائر اللغات لفظ يدل على كثيرين، فيحمل على مقتضى هذه الدلالة، حتى يقوم الدليل على غيرها.

وقد قال الغزالى فى ترجيح دلالة العام على عمومه:«واعلم أن هذا النظر لا يختص بلغة العرب، بل هو جاز فى جميع اللغات لأن صيغ العموم يحتاج إليها فى جميع اللغات، فيبعد أن يغفل عنها جميع أصناف الخلق فلا يغفلوها مع الحاجة إليها، ويدل على وضعها توجيه الاعتراض على من عصى الأمر العام، وسقوط الاعتراض عمن أطاع، وجواز بناء الاستحلال على المحلات العامة، وبيانها أن السيد إذا قال لعبده: من دخل دارى فأعطه درهماً أو رغيفاً، فأعطى كل من دخل لم يكن للسيد أن يعترض عليه، فإن عاتبه فى إعطاء واحد من الداخلين مثلا، وقال: لم أعطيت هذا من جملتهم وهو قصير،إنما أردت الطوال، أو هو أسود وإنما أردت البيض، فللعبد أن يقول: ما أمرتنى بإعطاء الطوال ولا البيض، بل بإعطاء من دخل، وهذا داخل، فالعقلاء إذا سمعوا هذا الكلام فى اللغات كلها رأوا اعتراض السيد ساقطاً وعذر العبد متوجهاً، ولو أنه أعطى الجميع إلا واحداً فعاتبه السيد وقال: لم لم تعطه؟ فقال: لأن هذا طويل أو أبيض وكان لفظك عاماً، لعلك أردت القصار أو السود استوجب التأديب بهذا الكلام، فهذا معنى سقوط الاعتراض عن المطيع وتوجهه على العاصى.

وأما الاستحلال بالعموم، فإذا قال الرجل: أعتقت عبيدى وإمائى، ومات عقيبه، جاز لمن سمعه أن يزوج من أى عبيده شاء ويتزوج من أي جواريه شاء بغير رضا الورثة، وإذا قال: العبيد الذين هم فى يدى ملاك فلان، كان ذلك إقراراً محكوماً به فى الجميع، وبناء الأحكام على أمثال هذه العمومات فى سائر اللغات لا ينحصر».

وهكذا يبين الغزالى أن اللفظ العام يستعمل فى عمومه من غير حاجة إلى قرينة أوسياق يرجح جانب العموم(1) إنما الذى يحتاج الىْ القرينة هو دلالة العام على الخصوص، أى تخصيصه ببعض آحاده التى يشملها اللفظ فى أصل استعماله.

٩١- وإذا كانت دلالة العام فى القرآن قطعية على المعنى السابق، فأحاديث الآحاد لا تخصص عام الكتاب، لأنه قد توافر له القطعية فى الدلالة بعد توافر القطعية فى الثبوت، وحديث الآحاد، وإن كان قطعى الدلالة، هو ظنى الثبوت فلا يعارضه، ولا يلغى بعض

---

(١) جاء فى كشف الأسرار أن السلف الصالح كانوا يأخذون بعموم الألفاظ فى القرآن الكريم، فقال:«العمدة فى الباب أن الاحتجاج بالعموم عن السلف، وهم الصحابة ومن بعدهم من أئمة الدين متوارث أى ثابت، فقد اختلف على وعبد الله بن مسعود رضى الله عنهما فى المتوفى عنها زوجها إذا كانت حاملا، فقال على رضى الله عنه إنها تعتد بأبعد الأجلين، لأن قوله تعالى: «والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً» وقوله تعالى: «وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن» يقتضى أنها تعتد بوضع الحمل والتاريخ غير معلوم، فوجب أن تعتد بأبعد الأجلين احتياطاً، وقال عبد الله بن مسعود إنها تعتد بوضع الحمل لا غير، لأن قوله تعالى: «وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن» متأخر فى النزول فصار لعمومه ناسخاً لما تقدمه، وهو قوله تعالى «يتربصن بأنفسهن..» واعلم أن كل واحد من النصين بالنسبة إلى الآخر عام من وجه، خاص من وجه، فقوله تعالى: «وأولات الأحمال» عام من حيث أنه يتناول المتوفى عنها زوجها، وخاص من حيث أنه لا يتناول إلا أولات الأحمال، وقوله تعالى:«والذين يتوفون منكم» خاص من حيث أنه لا يتناول إلا المتوفى عنها زوجها، وعام من حيث إنه يتناول الحامل وغير الحامل» ثم قال:

«قد اشتهر الاحتجاج بالعمومات عن عامة الصحابة رضى الله عنهم فى الوقائع من غير نكير من أحد، فإنهم عملوا بقوله تعالى:«يوصيكم الله فى أولادكم» فاستدلوا به على إرث فاطمة رضى الله عنها حتى نقل أبو بكر رضى الله عنه:«نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة» وأجروا قوله تعالى«الزانية والزانى» «والسارق والسارقة» «من قتل مظلوماً» «وذروا ما بقى من الربا» «لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم» وقوله عليه الصلاة والسلام«لا وصية لوارث» «ومن ألقى السلاح فهو آمن» «ولا يرث القاتل»، «ولايقتل والد بولده» إلى غير ذلك مما لا يحصى من معلومات» راجع جـ ٣٠١.

أحكامه، وقد خالف فى ذلك الشافعى، ومن تبعه فإنهم يخصصون عام القرآن بالأحاديث، ويضربون لذلك مثلا بقوله تعالى:«الزانية والزانى، فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة»[1] فإنها بمدلولها عامة تشمل المحصن وغير المحصن، ولكنها خصصت بغير المحصن، وخصصها حديث الرجم، وهو خبر آحاد وليس بحديث عامة، أى ليس متواتراً[2].

٩٢- والحق أن الأمر فى هذه القضية هو كما بينا من اختلاف المنزع بين الفقه العراقى والفقه الأثرى، أو بين فقهاء الرأى وفقهاء الأثر؛ فإن الأولين لقلة الأحاديث الصحيحة عندهم، ولكثرة الكذب على رسول الله ﷺ حيث متنازع الأهواء والفرق ولتغليب جانب الاحتياط فى قبول الأحاديث حتى لا يكونوا ممن كذب على رسول الله ﷺ أطلقوا عمومات القرآن، ولم يخصصوها إلا بما هو فى مرتبتها فى السند أو كان حديثاً مشهوراً مستفيضاً قد تلقاه العلماء بالقبول، وليس من ينكره.

وإذا كان العام حديثاً والخاص كذلك، فإن العام يكون أولى بالعمل إذا كان متفقاً عليه، قد تلقاه العلماء بالقبول، كما نوهنا إلى ذلك فيما خرج عليه رأى أبى حنيفة من تقديم العمل بعموم حديث:«ما سقته السماء ففيه العشر» على الحديث الآخر: «ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة».

٩٣- ولكن الحنفية إذ يقررون أن العام قطعى فى دلالته كالخاص، ولذلك نسخه عندهم- يذكرون أن ذلك إذا لم يخصص العام، فإذا خصص بدليل خاص مقترن به، مستقل عنه، فإنه تصبح دلالته فى الباقى ظنية، وقبل أن نبين تلك القضية والجزئيات التى استنبطوا منها رأى الإمام فيها، والأدلة التى ساقوها لإثباتها ونتجه إلى بيان معنى التخصيص عند الحنفية، فإن له معنى عندهم يخالفون به غيرهم.

لا يعتبر الحنفية مطلق اجتماع دليل خاص مع دليل عام موجباً لتخصيص العام بالخاص، كما يقرر الشافعية، بل لا يعتبر الخاص مخصصاً العام إلا إذا اقترن أحدهما بالآخر، وكان الخاص مستقلا، فإذا تراخى الخاص عن العام، أو العكس، كان المتأخر ناسخاً للمتقدم، وليس مخصصاً لعمومه.

---

(١) سورة النور آية ٢

(٢) يدعى الحنفية أن هذا الحديث مشهور، وليس حديث آحاد

ولذلك يقولون في تعريف التخصيص:«وهو قصر العام على بعض أفراده بدليل مستقل مقترن»، ويقول صاحب كشف الأسرار في بيان قيود هذا التعريف:«احترزنا بقولنا مستقل عن الصفة والاستثناء ونحوهما، إذ لابد عندنا للتخصيص من معنى المعارضة، وليس في الصفة ذلك، ولا في الاستثناء لأنه لبيان أنه لم يدخل تحت الصدر، وبقولنا مقترن، عن الناسخ، فإنه إذا تراخى دليل التخصيص يكون نسخاً لا تخصيصاً».

ومن هذا الكلام تستفاد حقيقتان: (إحداهما) أن الدليل الخاص لكي يثبت أنه مخصص للعام يجب أن يقترن به في الزمن، وإنه إن تراخى اعتبر ناسخاً لا مخصصاً لأنه يكون عندئذ تعارض بين دليلين، قد عمل بأحدهما على عمومه زمناً طال، أو قصر، ثم جاء المتأخر فألغى العمل به في بعض آحاده.

(ثانيتهما) أن أساس التخصيص التعارض بين نصين قد اقترنا في الزمن، ولم يكن التوفيق بينهما إلا باعتبار الخاص فيهما مخصصا للعام. فالقيود اللفظية من صفة واستثناء لا تعتبر تخصيصاً، لأنه لا تعارض، إذ هي أجزاء متممة للكلام، فلا تعارض بين صدره وعجزه فيهما، ومثال التخصيص من مجرى الكلام بين الناس أن يقول شخص: «لا تعط أحداً، وأعط زيداً» فإن الجزء الثاني من كلامه مخصص للجزء الأول، وهو كلام مستقل مقترن به.

٩٤- والتخصيص ليس إخراجاً لبعض آحاد العام من الحكم بعد دخولها في عمومه، إنما هو بيان إرادة الشارع الخصوص من أول الأمر، وأن الآحاد التى لايشملها لفظ العام لم تدخل في ضمن الدلالة من أول الأمر، ولقد جاء في المستصفى لبيان هذه الحقيقة ما نصه:«إن تسمية الأدلة مخصصة تجوز.... والدليل يعرف إرادة المتكلم، أنه أراد باللفظ الموضوع للعموم معنى خاصاً، والتخصيص على التحقيق بيان خروج الصيغة عن وضعها من العموم إلى الخصوص، وهو نظير القرينة التى تساق لبيان أن اللفظ خرج من الحقيقة إلى المجاز».

وهذا في الحقيقة هو الأساس في الفرق بين التخصيص والنسخ، إذ النسخ يغير الأحكام الثابتة المقررة، فإذا نسخ العام أو بعضه، فقد تغيرت الأحكام التى كانت ثابتة لبعض آحاده، أما التخصيص فإنه منع لدخول المخصوص في عموم ما تدل عليه الصيغة.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

٩٥- وبعد بيان حقيقة التخصيص عند الحنفية نعود إلى بيان القضية التى استنبطوها من الفروع المأثورة عن أبى حنيفة وأصحابه، وهى أن العام إذا خصص تكون دلالته فى الباقى بعد التخصيص ظنية، ولذلك يمكن تخصيص ذلك الباقى بحديث الآحاد، ولو كان العام المخصص من آيات القرآن الكريم، بل يمكن أن يخصص بالقياس، وما يثبت بحديث الآحاد والقياس فى الجملة ظنى، فلا يخصصان إلا ظنياً مثلهما.

ولقد استنبطوا ذلك الأصل من فروع ساقوها، وقد ذكرها صاحب كشف الأسرار، فقال: «الدليل على أن المذهب ما ذكره الشيخ(وهو أن العام إذا خصص يكون دليلا فى الجملة) أن أبا حنيفة- رحمه الله- استدل على فساد البيع بالشرط بنهى النبى ﷺ عن بيع وشرط، وهذا عام دخله خصوص، فإن شرط الخيار خص منه واحتج على استحقاق الشفعة بالجوار بقوله ﷺ: «الجار أحق بصقبه» وهذا عام قد دخله خصوص، فإن الجار عند وجود الشريك لا يكون أحق بصقبه، واستدل محمد على عدم جواز بيع العقار قبل القبض بنهيه عليه الصلاة والسلام عن بيع ما لم يقبض، وقد خص منه بيع المهر قبل القبض، وبيع الميراث قبل القبض، وبيع بدل الصلح، وأبو حنيفة- رحمه الله - خص هذا العام بالقياس، فعرفنا أنه حجة للعمل من غير أن يكون موجباً قطعاً، لأن القياس لا يكون موجباً قطعاً، فكيف يكون معارضاً لما يكون موجباً قطعاً، كذا ذكره شمس الأئمة رحمه الله»[١].

هذا ما ساقه شمس الأئمة لاستنباط ذلك الأصل، وهو ظنية العام فى دلالته على الباقى بعد تخصيصه، ونرى من هذا أن أبا حنيفة يخصص العام الذى خصص بالقياس فلا يخصصه فقط بحديث الآحاد، بل بما هو دون حديث الآحاد فى القوة، وهو القياس، ولم يضرب لذلك مثلا.

ولعل حديث الربا مع آية إحلال البيع يصلح مثلا لذلك، فإن الله تعالى قال: «وأحل الله البيع وحرم الربا»[٢]، فكان إحلال البيع مخصصاً بكونه خالياً من الربا، وقوى ذلك المعنى أو دل على التخصيص قوله ﷺ فيما رواه أبو سعيد الخدرى: «الذهب بالذهب، مثل بمثل، يداً بيد، والفضل ربا، والملح بالملح، مثل بمثل يداً بيد، والفضل ربا، والشعير بالشعير، مثل بمثل، يداً بيد، والفضل ربا، والتمر بالتمر مثل بمثل، يداً بيد، والفضل ربا» وهذا حديث

---

(١) كشف الأسرار جـ ١ ص ٢١٨.	(٢) البقرة: ٢٧٥

مشهور تلقاه العلماء بالقبول والعمل به ويخص به القرآن، وقد اتفق العلماء على قبوله وعللوه، وقاسوا[1] الأشياء غير المنصوص عليها على المنصوص عليه، فكأن آية إحلال البيع، قد خصصت بتخصيصين: بتحريم الربا في الأمور المنصوص عليها في الحديث، وبتحريم غيرها مما هو في معناها على اختلاف بين العلماء.

٩٦- ولا شك أن القضية تنتهي لا محالة إلى أن العام الذي يخصص يصبح بعد تخصيصه دون حديث الآحاد في الاحتجاج به، إذ أن حديث الآحاد يقدم في الاستقلال على القياس ولا يعارضه، بينما القياس يعارض العام الذي يدخله التخصيص ويخرج بعض آحاده من عموم لفظه، وذلك لأنهم يقولون: إن النص الخاص يكون معللا ولو بعلة مستنبطة، وبعد استنباطها تكون ظاهرة، فتسري علتها إلى غير ما نص عليه من بقية آحاد العام، فلا يدري ما يخرج منها بهذه العلة فكان ثمة شبهة في صلاحية أصل العام في دلالته، فصلح القياس أن يكون معارضاً، وأن يكون مقدماً في الأخذ، ولقد قال صاحب كشف الأسرار في ذلك: «وإن إرادة التخصيص تثبت بعلة النص» والنص ظاهر، والعلة التي هي وصفه كانت ظاهرة أيضاً، فثبتت الإرادة الباطنة في الخصوص على سبيل الجهالة بدليل ظاهر، وإذا كان احتمال الإرادة أوجب شبهة فسقط العلم دون العمل، إلا أن خبر الواحد كان فوق هذا العام لأن الخبر ثابت بأصله، وإنما وقع الشك في طريقه، والشبهة في الطريق لا تبطل أصله، وههنا - أعني العام إذا خصص منه شيء وقعت الشبهة في أصله أنه لم يتناول، فصار نظير القياس، فإن القياس في أصله شبهة، من حيث يحتمل أن يكون موجباً، وهذا لأن النص الخاص لما كان معلولا يثبت احتمال التعدي إلى ما بقي، والاحتمال لايسقط العمل بالأول، ولكن يزيل اليقين[2]».

---

(١) إن الظاهرية الذين نفوا القياس الذي لم ينص على علته اقتصروا على الأمور المذكورة، وعامة العلماء قاسوا عليها غيرها، واختلفوا في العلة، فأبو حنيفة وأصحابه قالوا: إن العلة الكاملة هي اتحاد الجنس واتحاد التقدير بالكيل أو الوزن: فإن توافرت العلتان حرم الفضل (أي الزيادة) وحرم النساء (أي تأخير أحد البدلين)، وإن فقد أحد الأمرين كانت العلة ناقصة، فيباح الفضل، ويحرم النساء، وقال الشافعي: إن العلة في منع الفضل اتحاد الجنس مع الثمنية في الذهب والفضة، وفي غيرهما اتحاد الجنس مع الطعم، وعلة النساء الثمنية في الطعم مع اختلاف الجنس، وقال حذاق المالكية ما يقوله الشافعي، غير أنهم اشترطوا في المطعومات أن تكون قابلة للادخار.

(٢) كشف الأسرار جـ ١ ص ١٠٣

ومؤدى هذا كما بينًا إلى أن اللفظ الخاص لا يثبت وحده، بل يثبت مع علته، وكل ما تثبت فيه، وذلك قدر مجهول، قام إثباته على دليل ظاهر، فكان ثمة شبهة فى أصل الدليل أسقطت اليقين، ولم تزل أصل العمل به، وإذا اعترت الشبهة أصل الدليل كان فى قوة القياس، لأن ما فى القياس من ضعف إنما يكون من شبهة عدم اتحاد طرفيه فى علة الحكم.

٩٧- هذا سياقهم، قد ساقوه فى إثبات أن العام بعد تخصيصه يصبح ظنياً وهو ظاهر التطبيق فى حديث الربا مع آية إحلال البيع، لأن حديث الربا لم يخص الآية بما اشتمل عليه من بيع الأمور المنصوص عليها فقط، بل القائسون من الفقهاء أخرجوا من عموم آية إحلال البيع كل ما تنطبق عليه العلة التى استنبطوها، فالحنفية أخرجوا منها كل ما ينطبق عليه التقدير بالكيل أو الوزن واتحاد الجنس، والمالكية أخرجوا منها كل ما ينطبق عليه وصف الطعم، وإمكان الادخار واتحاد الجنس، والشافعية أخرجوا منها كل ما ذكر المالكية ولم يشترطوا إمكان الادخار كما علمت، وما أخرج بالعلة قدر مجهول، فتعترى الشبهة أصل الدليل فيزول ما فيه من يقين.

ولنا ملاحظة على ذلك الكلام، وذلك أن الحنفية إذ يقررون أن العام قطعى فى دلالته قبل التخصيص كان عليهم أن يخرجوا منه فقط ما نص عليه الخاص، وليس لهم أن يخرجوا ما جرت فيه علة الخاص، لأن ذلك قياس والقياس لا يقف أمام النص، فلا يصلح سبباً لنقض أصله، فإعمال العلة فى غير المنصوص عليه لا يستقيم مع أصل القطعية الثابتة للعام، ولا يصلح ذلك سبباً لسقوط هذه القطعية ثم دليلا على الظنية، إذ تكون الدعوى قد أخذت مقدمة فى الدليل، إذ الدعوى هى الظنية وجواز التخصيص بالقياس، ومقدمة الدليل هى إمكان إعمال علة النص، وطروء الشبهة بسبب ذلك الإعمال، إذ يكون مجهولا ما تشتمل عليه العلة، وإعمال علة النص تخصيص بالقياس، وهو من نتائج الدعوى.

ولو تنزلنا وسلمنا جواز إعمال العلة، فيجب أن تكون العلة ظاهرة بحيث تكون قرينة من النص، وإذا كانت كذلك، كان ما تنطبق عليه معروفاً فى حكم المنصوص عليه، فيكون الباقى بعد الخاص بنصه وعلته محدوداً معلوماً، فتكون الدلالة عليه قائمة ثابتة من غير شبهة، ومو ضع الخروج هو المنصوص عليه وما تشمله معلوم غير مجهول.

٩٨- هذه ملاحظة نبديها فى هذا السياق الذى ساقه فخر الإسلام البزدوى، وتبعه فيه غيره لإثبات أن العام بعد تخصيصه يكون ظنياً، ويكون فى الاحتجاج به دون خبر الآحاد، وكان حقاً علينا أن نبديها لأن آيات كثيرة من القرآن الكريم قد خصت، فلو كان الاستدلال بها ضعيفاً إلى حد أن القياس يخصها لوقف القياس أمام نصوص كثيرة من القرآن الكريم، ولأخرج بعض آحادها، والحنفية يذكرون فى كتبهم كثيراً من الآيات الكريمة التى خصت، ويذكرون منها آية المواريث، فإنها مخصوصة بمنع ميراث القاتل وغير المسلم، فهل آية المواريث بعد هذا التخصيص تكون فيها شبهة فى الاستدلال، بحيث يمكن أن يعارضها القياس؟ حاش لله أن يقول أحد من الفقهاء ذلك، حتى أشدهم أخذاً بالقياس، ولكنه الحرص على الدفاع عما ارتأوه قاعدة تستقيم عليها فروعهم، وتضبط بها أصول الاستنباط عند شيوخهم.

٩٩- ومهما تكن نسبة القضايا الخاصة بألفاظ الخصوص والعموم ودلالتها من حيث القطعية والظنية إلى أبى حنيفة شيخ فقهاء العراق وأهل الرأى فإن شواهد هذه القضايا تكشف عن اتجاه أهل الرأى فى الجملة، ذلك الاتجاه الذى دفعهم إليه قلة الأحاديث الصحيحة عندهم، أو شكهم فى بعض ما وصل إليهم من آثار، فإنك تراهم قد بالغوا فى الأخذ بنصوص القرآن الكريم، ولم يلتفتوا إلى أحاديث واردة فى موضوع الآية.

فقد قرر أن الخاص لا يحتاج إلى بيان فى موضوعه، فلم يستعينوا فى بيانه إلى أحاديث واردة فى بابه، لأنه فى نظرهم، لا يحتاج إلى بيانها، وما أتت به يكون زيادة، فإن كانت مستفيضة أو مشهورة قبلت، وإن كانت آحاداً ردت، وسلكوا ذلك المسلك، حتى فى العبادات، وقالوا إنهم قد أخذوا شاهده من فروع كثيرة استمسك فيها بنص الكتاب الخاص، مع وجود حديث آحاد قد يزيده بياناً ويوضح الدقيق من معناه.

وقلنا فى هذا المقام فى موضعه: إن أبا حنيفة لعله قد اعتمد على النص القرآنى وحده لأن الحديث لم يبلغه، ولو كان قد بلغه لاستعان به فى بيانه القرآن الكريم.

وقرروا أيضاً أن العام قطعى فى دلالته، وبسبب الاستمساك بهذه القطعية لم يلتفتوا إلى أحاديث آحاد واردة فى هذا الباب، وجعلوا تلك القضية هى السبب فى رد هذه الأحاديث، لأنها ظنية فى ثبوتها، وعام القرآن قطعى فى ثبوته ثم هو قطعى فى دلالته

أيضاً، فكيف يقف أمامه حديث آحاد؟ وساقوا لذلك الشواهد من فروع أخذ أبو حنيفة وأصحابه فيها بعموم القرآن، ولم يلتفتوا إلى أحاديث آحاد صحيحة مخصصة قد تكون مخصصة لذلك العموم، ونقول هنا أيضاً ما قلناه فى الخاص وهو أن أبا حنيفة لعله لم يطلع على هذه الأحاديث، فأجرى الآيات على عمومها.

ولقد وجدناهم يقررون أن العام إذا خصص جاز تخصيصه بعد ذلك بالقياس، وذلك بلاشك توسيع لمدى القياس، ومد لأطرافه، فهم قد وسعوا شمول النص المخصص، حتى تجاوزوا لفظه إلى علته، فجعلوا التخصيص به لا يقتصر على ما يشتمل عليه اللفظ، بل إن ما تشير إليه الأوصاف وما يستنبط من علل له قوة التخصيص كاللفظ، ولم يقتصروا على ذلك، بل إنهم يسيرون فى عموم دعواهم، حتى ليزعم هؤلاء الذين استنبطوا القاعدة أن القياس يقف موقف المعارض للنص القرآنى بعد تخصيصه بأى مخصص، وذلك إفراط فى القياس من المتأخرين، لا يصلح بياناً لما قام به المتقدمون، ولكنه على أى حال يكشف عن كثرة أقيستهم.

بيان القرآن الكريم

١٠٠- القرآن الكريم هو مصدر المصادر لهذه الشريعة وينبوع ينابيعها والمأخذ الذى اشتقت منه أصولها و فروعها وأخذت منه الأدلة قوة استدلالها، فهو بهذا الاعتبار كلى الشريعة، وجامع أحكامها، ولقد روى عن عبد الله بن عمر أنه قال «من جمع القرآن فقد حمل أمراً عظيماً، وقد أدرجت النبوة بين جنبيه إلا أنه لا يوحى إليه»، ولقد قال ابن حزم الظاهرى «كل أبواب الفقه ليس منها باب، إلا وله أصل فى الكتاب، والسنة تعلنه» ولقد قال عز وجل: «ما فرطنا فى الكتاب من شئ»[1] ولقد كانت السيدة عائشة رضى الله تعالى عنها تقول:«من قرأ القرآن الكريم فليس فوقه أحد».

وإذا كان القرآن هو كلي الشريعة، كما يتبين من هذه النصوص وغيرها، مما لايتسع المقام لذكره، فلابد أن يكون بيانه لها بياناً إجماعيا يحتاج إلى تفصيل، وأمراً كلياً يحتاج إلى تبيين فى بعضه، لذلك كان لابد من الاستعانة بالسنة لاستنباط بعض الأحكام منه، واستخراج بعض الشرائع من بين ثناياه، ولقد قال عز من قائل: «**وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نُزِّل إليهم**»[2].

(١) سورة الأنعام آية ٣٨
(٢) سورة النحل آية ٤٤

والمستقرئ للآيات القرآنية المبينة للأحكام الشرعية يجد بعض هذه الأحكام لا يحتاج إلى بيان، مثل آية حد القذف وهى قوله تعالى: «**والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء، فاجلدوهم ثمانين جلدة، ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً، وأولئك هم الفاسقون**»(١).

وكذلك الآية التى تبين اللعان وطريقته، وهى قوله تعالى: «**والذين يرمون أزواجهم، ولم يكن لهم شهداء إلا أنفسهم، فشهادة أحدهم أربع شهادات بالله إنه لمن الصادقين * والخامسة أن لعنة الله عليه إن كان من الكاذبين* ويدرؤا عنها العذاب أن تشهد أربع شهادات بالله إنه لمن الكاذبين * والخامسة أن غضب الله عليها إن كان من الصادقين**»(٢) ففى هذه الآية يتبين اللعان والحال التى يجب فيها، وقد بينت السنة الآثار المترتبة عليه.

وبعض آى القرآن المتعلقة بالأحكام يحتاج إلى بيان، كأن يكون مجملا فيحتاج إلى تفصيل، أو فيه بعض الخفاء، فيحتاج إلى تفسير، أو تأويل، أو يكون مطلقاً فيقيد، وهكذا... ولقد اتفق العلماء على أن السنة هى التى تتولى البيان، يستوى فى ذلك فقهاء الرأى، وفقهاء الأثر، وإن كان ثمة فرق بينهما، فهو أن فقهاء الرأى يحدون مواضع الحاجة إلى القرآن، وفقهاء الأثر يوسعون فيه مواضع الحاجة إلى البيان من السنة، وقد رأيت ذلك فى الخاص، ففقهاء الرأى قد اعتبروه بيناً فى مدلوله لا يحتاج إلى بيان، فكل ما جاء من السنة متعلقاً بموضوعه، فهو زيادة عليه لا تقبل إلا إذا كانت فى قوته من حيث الثبوت، ويرى فقهاء الأثر أن كل ما صح من الآثار فى موضع من المواضع التى ذكرها القرآن الكريم فهو مبين له مخصص لعمومه، أو مقيد لمطلقه، أو مبين لخاصه، هكذا فالخاص يحتاج إلى بيان أحياناً، وما جاء من السنة متعلقاً بموضوعه يكون بياناً له.

١٠١– ففقهاء الرأى إذن وعلى رأسهم أبو حنيفة يرون أن السنة مبينة للكتاب إن احتاج إلى بيان، وإن كانت الحاجة إلى بيان فى نظرهم أقل من الحاجة فى نظر فقهاء الأثر.

ولقد تصدى الفقهاء الذين بيَّنوا الأصول فى مذهب أبى حنيفة وأصحابه لبيان القرآن الكريم، ويستفاد من كلامهم أن بيان السنة للقرآن الكريم ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

(١) سورة النور آية ٤ (٢) سورة النور آية ٦

القسم الأول: بيان التقرير، وهو أن يجئ البيان من السنة مؤكداً لمعنى الآية، مقرراً له، كقوله ﷺ فى بيان حد رمضان بالهلال بقوله:«صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته» أي صوموا لرؤية الهلال وأفطروا لرؤيته فهو مؤكد ومقرر لمعنى قوله تعالى: «**شهر رمضان الذى أنزل فيه القرآن هدى للناس، وبينات من الهدى والفرقان، فمن شهد منكم الشهر فليصمه**»[1].

القسم الثاني: بيان التفسير، وهو بيان ما فيه خفاء كالمجمل فى القرآن، والمشترك فيه، ومن بيان المجمل بيان الصلاة، وبيان الزكاة، وبيان الحج، ففى هذه العبارات كان القرآن الكريم مجملا، قد أمر بالصلاة، ولم يبين أركانها وأوقاتها، وقد بينها النبى ﷺ بالعمل، وقال ﷺ: «صلوا كما رأيتمونى أصلى» وأمر بالزكاة وتولت السنة البيان، فقال رسول الله ﷺ فى زكاة النقدين: «هاتوا ربع عشر أموالكم» وبين زكاة النعم وزكاة الزرع بكتب أرسلها لولاته، وأحاديث مأثورة، وكذلك الحج جاء فى القرآن الكريم مجملا، وبينت السنة النبوية مناسكه.

ومن المجمل الذى بينته السنة آية السرقة، وهى قوله تعالى: «**والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بماكسبا نكالا من الله**»[2] فإنه مجمل فى النصاب الذى يقطع به وفى شروطه، وفى الجزء الذى يقطع، وقد بينت السنة ذلك.

ومن المجمل الذى بينته السنة أيضاً عند الحنفية آية الربا، وهى قوله تعالى: «**وأحل الله البيع وحرم الربا**»[3] فهم يذكرون أن السنة بينت حدوده، وما يكون فيه من أموال.

ومن المشترك[4] الذى بينته – القروء – فى قوله تعالى: «**والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء**»[5] فهى تحتمل أن يكون المراد منها الأطهار، وتحتمل أن يكون

---

(١) سورة البقرة آية ١٨٥ (٢) سورة المائدة آية ٣٨

(٣) سورة البقرة آية ٢٧٥

(٤) المشترك هو اللفظ الذى يدل على أحد معنيين أومعان بأصل وضعه كلفظ عين، فإنها بأصل الوضع اللغوى تطلق على الباصرة، وعلي العين الجارية، وعلى الذات، كلفظ القرء، فإنه يطلق على الحيض، وعلى الطهر.

(٥) سورة البقرة اية ٢٢٨

المراد منها الحيضات، وقد استبان من السنة المأثورة الأطهار، فقد قال ﷺ «طلاق الأمة ثنتان، وعدتها حيضتان» فتبين من هذا أن المراد من القرء الحيضات لا الأطهار، وإلا كانت عدة الأمة طهرين وما قال عليه الصلاة والسلام، «عدتها حيضتان».

هذا النوع من البيان يجوز متصلا بالمبين، ويجوز منفصلاويجوز متراخياً فى الزمان، ومقارناً، ولكن لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة إلى الفعل لأن ذلك يكون تكليف مالا يطلق، إذ العمل بما فيه خفاء غير ممكن فالمطالبة به مطالبة بمحال، وذلك غير جائز فى نظر جمهور الأصوليين.

بيد أن تخصيص العام لايجوز متراخياً عند الحنفية، لأنه بيان للمراد واللفظ العام بعض آحاده، فهو نقل اللفظ من العموم إلى الخصوص، والمخصص هو قرينة ذلك، فيجب أن تكون متصلة به غير متراخية عنه، ولأن العموم عند الحنفية مثل الخصوص فى إيجاب الحكم، فإذا تأخر فقد وجب العمل به، فهو بعد ذلك مبطل لجزء من العام بعد العمل به، وذلك نسخ لاتخصيص، وهو تبديل لا تفسير.

ولقد فرق علماء الأصول من الحنفية بين بيان المجمل والمشترك، وتخصيص العام بأن الأول بيان محض، أو تفسير محض، لأن اللفظ من غير ذلك البيان لايوجب العمل، لما فيه من خفاء أو احتمال، أما الدليل المخصص للعام، فليس بياناً من كل وجه، لأن العام فى ذاته لا احتمال فى دلالته، ولاخفاء فى معناه وشموله، فكان المخصص له أشبه بالمعارض، فكان بياناً من وجه، ومعارضة من وجه، فلترجيح جانب البيان على جانب المعارضة اشترط الاتصال أو عدم التراخى الزمنى، ولقد قال فى هذا شمس الأئمة ما نصه: «بيان المجمل بيان محض لوجود شرطه، وهو كون اللفظ محتملا غير موجب للعمل بنفسه، واحتمال كون البيان الملتحق به تفسيراً أو إعلاماً لما هو المراد به، فيكون بياناً من كل وجه، بل هو بيان من حيث احتمال الصيغة للخصوص، وهو ابتداء دليل معارض من حيث كون العام موجباً للعمل بنفسه فيما تناوله، فيكون بمنزلة الاستثناء والشرط، فيصح موصولا على أنه بيان، ويكون معارضاً ناسخاً للحكم الأول إذا كان مفصولا»[1].

القسم الثالث: بيان التبديل، وهو النسخ، ونسخ القرآن بالقرآن جائز عند الحنفية،

---

(١) راجع كشف الأسرار الجزء الثانى ص ٨٣٠.

ونسخ القرآن بالسنة أيضاً جائز إذا كانت ثابتة بالتواتر، أو مشهورة مستفيضة، والكلام فى ذلك النوع من البيان هو الكلام فى الفسخ بأحكامه وشروطه، ولا نعرض لذلك فى هذا الموضع من بحثنا هذا.

١٠٢- هذا كلام علماء الأصول الحنفية، وهذه الضوابط قد استنبطوها من شتى الفروع الفقهية التى تبين أحكامها مقدار اعتماد أئمة المذهب الحنفى الأولين أبى حنيفة وأصحابه، على السنة فى بيان القرآن الكريم، وإن ذلك أصل مقرر مجمع عليه، لا يمكن أن يحيد عنه فقيه قد اتسعت نواحى استنباطه، وكثرت الفروع التى أثرت عنه كأبى حنيفة رضى الله عنه، فإن اعتماد المستخرج لأحكام القرآن على السنة أمر بدهى مادام القرآن كلياً فى جملة أحكامه، ولذلك قال الشاطبى فى موافقاته، «لا ينبغى فى الاستنباط من القرآن الاقتصار عليه، دون النظر فى شرحه وبيانه وهو السنة، لأنه إذا كان كلياً، وفيه أمور كلية كما فى شأن الصلاة والزكاة والحج والصوم ونحوها فلا محيص عن النظر فى بيانه»(١)

٢- السنة

١٠٣- هذا هو الأصل الثانى الذى اعتمد عليه أبو حنيفة رضى الله عنه فى استنباطه، وهى تلى الكتاب فى مرتبته، لأن الكتاب هو عمود هذه الشريعة وأصلها وينبوعها، منه تبين أن السنة مصدر من مصادرها، وهى بهذا متأخرة عنه فى الاعتبار، ثم هى مبينة لكليه، والمبيِّن متأخر عن المبيَّن، فهو له خادم، وهو منه بمنزلة التابع من المتبوع، والآثار متضافرة فى تأخر السنة عن الكتاب فى الاستدلال، فحديث معاذ يثبت ذلك، إذ سأله النبى ﷺ «بم تحكم؟ قال: بكتاب الله، قال: فإن لم تجد، قال: فبسنة رسول الله، قال: فإن لم تجد، قال: أجتهد فى رأيى»، ولقد كتب عمر رضى الله عنه إلى شريح القاضى: إذا أتاك أمر فاقض بما فى كتاب الله فإن أتاك ما ليس فى كتاب الله، فاقض مما سن رسول الله ﷺ» وعن ابن مسعود أنه قال: «من عرض له منكم قضاء فليقض بما فى كتاب الله، فإن جاءه ما ليس فى كتاب الله، فليقض بما قضى به نبيه ﷺ»، ومثل ذلك روى عن ابن عباس رضى الله عنه.

هذه حقيقة مقررة فى المأثور عن أبى حنيفة، وقد صرح هو بها كما بينًا فى صدر كلامنا فى أصول الاستنباط عنده ولقد وجدنا الحنفية يفرقون بين أمر ثابت بالقرآن إذا

(١) الموافقات الجزء الثالث.

كانت الدلالة قطعية، وأمر ثابت بالسنة الظنية، والثابت بالقرآن من الأوامر فرض، والثابت بالسنة من الأوامر واجب، وكذلك النهى، فالمنهى عنه فى القرآن حرام إذا لم يكن ثمة ظن فى الدلالة، والثابت بالسنة الظنية مكروه كراهة تحريمية مهما تكن الدلالة، وذلك لتأخر مرتبة السنة الظنية عن القرآن الكريم من حيث الثبوت من جهة، والاستدلال بها على الأحكام من جهة أخرى.

١٠٤- ولقد كانت معركة بين الفقهاء في مقدار اعتماد أبى حنيفة فى استنباطه الفقهى على السنة، حتى لقد زعم بعض الذين نقصوا من مقدار ذلك الاعتماد أنه كان يقدم القياس على السنة.

وإن تحرير ذلك يحتاج الى شئ غير قليل من البحث، وتتبع الفروع والآثار التى رواها، وآرائه الفقهية فى موضع المروى أخالفه أم وافقه، وإن خالفه فعن جهل لأنه لم يصل إليه أم عن علم به؟، وإن كان خالفه بعد علمه به أعن أصل من كتاب وسنة أخرى مستفيضة أم عن غير أصل، وإن ذلك يحتاج إلى جهد كبير، وإن بيانه بإنصاف فيه بيان كامل لعقل أبى حنيفة الفقهى، والميزات التى امتاز بها فقهه، وما كان مثار القول حوله، ما بين قادح ومادح، وقبل أن نتجه إلى ما قرره علماء الأصول الذين عنوا باستخراج أصول ذلك الإمام الجليل، ونتعرف من فروعه مقدار اعتماده على السنة فى استنباطه، نسارع بنفى الذى اتهم به، وهو تقديمه القياس على الخبر، ورفضه للأحاديث التى صحت عند بعض العلماء.

لقد رمى أبو حنيفة رحمه الله تعالى فى حياته بمخالفة السنة، وأكثر الذين أرادوا انتقاص قدره بعد وفاته من ذكر ذلك، ولقد نفى هذه التهمة عن نفسه، فقد كان رحمه الله يقول:«كذب والله وافترى علينا من يقول أننا نقدم القياس على النص، وهل يحتاج بعد النص إلى القياس»[1] ففى هذا النص يضع أبو حنيفة الأمر فى موضعه، فهو يقول أنه لا يلجأ إلى القياس إلا عند عدم العثور على النص، فإن عثر عليه لم يكن ثمة حاجة إلى قياس.

بل لقد صرح رضى الله عنه بأنه كان لا يقيس إلا عند الضرورة الشديدة، فقد كان

---

(١) الميزان للشعرانى ص ٥١

يقول : « نحن لا نقيس إلا عند الضرورة الشديدة ، وذلك أننا ننظر فى دليل المسألة من الكتاب والسنة أو أقضية الصحابة ، فإن لم نجد دليلا قسنا حينئذ مسكوتاً عنه على منطوق به»[1].

ويقول فى رواية أخرى:«إنا نأخذ أولا بكتاب الله، ثم السنة، ثم بأقضية الصحابة، ونعمل بما يتفقون عليه، فإن اختلفوا قسنا حكما على حكم بجامع العلة بين المسألتين، حتى يتضح المعنى»[2].

وروى عنه رضى الله عنه «إنا نعمل أولا بكتاب الله، ثم بسنة رسول الله ﷺ، ثم بأحاديث أبى بكر وعمر وعثمان وعلى رضى الله عنهم».

وكان يقول: «ما جاء عن رسول الله ﷺ فعلى الرأس والعين بأبى وأمى، وليس لنا مخالفته، وما جاء عن الصحابه تخيرنا، وما جاء عن غيرهم فهم رجال ونحن رجال».

ويروى أن أبا جعفر المنصور كتب إليه: «بلغنى أنك تقدم القياس على الحديث» فرد عليه أبو حنيفة برسالة جاء فيها: «ليس الأمر كما بلغك يا أمير المؤمنين إنما أعمل أولا بكتاب الله، ثم بسنة رسول الله ﷺ، ثم بأقضية أبى بكر، وعمر، وعثمان، وعلى رضى الله عنهم، ثم بأقضية بقية الصحابة، ثم أقيس بعد ذلك إذا اختلفوا، وليس بين الله وبين خلقه قرابة»[3].

١٠٥- هذه نصوص صريحة مروية عن الإمام أبى حنيفة، وقد بلغه الافتراء عليه، فرد الفرية وأنكرها، وبالغ فى إنكارها، وسجل ذلك فى رسالة إلى الخليفة، ولذلك نقرر أنه ليس من مذهبه تقديم القياس الظنى على الحديث، بل نستطيع أن نقرر مطمئنين أنه ليس أحد من فقهاء المسلمين يقدم القياس الظنى على الحديث الصحيح، ولقد ترفض الرواية، ولايقبل كلام الراوى إذا خالف أصلا من أصول الدين، أو ناقض القرآن الكريم، وليس معنى ذلك ترجيح القياس على الحديث، والأخذ بالقياس دون الحديث بل مؤداه ومرماه عدم تصديق الرواية لمخالفتها أصلا مقطوعاً بأنه من أحكام الدين، ونسق الاستنباط الفقهى ألا يقف

---

(١) الكتاب المذكور (٢) الكتاب السابق

(٣) الميزان للشعرانى جـ ١ ص ٥٢

أمـام الأصل القطعى الأصل الظنى، بل يؤخـذ القطعى، ويحكم بعـدم صـحـة النسـبـة فى الظنى، ولذلك فضل بيان نذكره عند الكلام فى أخبار الآحاد.

١٠٦- ولنتجه لبيان ما كان يقبله الإمام من الأحاديث وما كان يرده.

لقد قسم علماء الحديث والأصول الأحاديث بالنسبة لعدد رواتها إلى ثلاثة أقسام: أحاديث متواترة، وأحاديث مشهورة، وأحاديث آحاد، أو أخبار الخاصة، كل جرى بذلك التعيين فى القرن الهجرى عن أخبار الآحاد.

والمتواتر من الأخبار والأحاديث فسره فجر الإسلام: «بأن يرويه قوم لا يحصى عددهم، ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين أماكنهم، ويدوم هذا الحد، فيكون آخره وأوسطه كطرفيه، وذلك مثل نقل القرآن والصلوات الخمس، وأعداد الركعات، ومقادير الزكوات، وما أشبه ذلك»[1].

والأحاديث المتواترة بالمعنى موجودة ومتفق عليها، أما الأحاديث المتواترة المروية بالنص فهى نادرة، وليس بمتفق على تواترها، وقد ادعى التواتر باللفظ فى قوله ﷺ:«من كذب على متعمداً فليتبوأ مقعده من النار»، ومن الأحاديث المتفق على تواتر معناها :«إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى، فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله، فهجرته إلى الله ورسوله، ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها أو امرأة ينكحها، فهجرته لما هاجر إليه».

والحديث المتواتر يوجب العلم اليقينى، وقد قال الكثرة من العلماء: إن العلم الحادث من التواتر، كالعلم الناشئ من العيان. وقالت طائفة: إن المتواتر من الأخبار يوجب علم طمأنينة لا يقين، ومعنى الطمأنينة عندهم ما يحتمل أن يتخالجه شك أو يعتريه وهم، وقالوا فى رأيهم: إن التواتر صار جمعاً بالآحاد، وخبر كل واحد محتمل للكذب حال الانفراد، وبانضمام المحتمل إلى المحتمل لا ينقطع الاحتمال، إذ لو انقطع الاحتمال، واستحال الكذب حال الاجتماع، لانقلب الجائز ممتنعاً، إذ ينقلب الكذب الذى كان جائزا مستحيلا وممتنعاً،

(١) الجزء الثانى من أصول فجر الإسلام على هامش جـ ١ من كشف الأسرار ص ٦٨١، ولقد ذكر فيه ما قيد اشتراط العدالة، واشتراط تباين البلدان، وقال قوم بعدم اشتراط العدالة؛ والجمهور: على أن تباعد الأمكنة ليس بشرط، بل يكون التواتر، ولو كان الجميع فى بقعة واحدة.

وذلك باطل، فما يؤدى إليه باطل، وهو انقطاع احتمال الكذب، ولقد يؤيد ذلك التفكير المنطقى، الواقع العملى، فقد وجدنا أمماً تتفق على وجود أخبار غير صادقة، وتتواتر بين جموعها، ويتلقاها الخلف عن السلف، مع بطلانها، وقيام الدليل على كذبها.

وقد احتج الجمهور على قولهم إن الخبر المتواتر يفيد العلم اليقينى، كالعلم بالعيان بأن الناس تواضعوا على ذلك بمقتضى فطرهم، فإن الناس يعرفون آباءهم بالأخبار المتواترة، كما يعرفون أبناءهم بالعيان، ويعرفون بالتواتر نشأتهم صغاراً، ثم صيرورتهم كباراً، كما يرون ذلك عياناً فى أولادهم، ويعرفون جهة الكعبة بالخبر المتواتر، كما يعرفون جهات منازلهم بالعيان.

وقد أثبت التحقيق المنطقى ما تواضع الناس عليه منذ القدم، وذلك لأن الناس خلقوا على مشارب متباينة وطبائع مختلفة، لا يتفقون، فإن اتفقوا فى خبر فإما عن سماع، أو اختراع، واتفاقهم على الاختراع باطل، لأن كثرتهم وعدم إحصائهم تحيل اتفاقهم فيما يخترعون، فلم يبق إلا أن الاتفاق كان مبنياً على السماع، وبذلك يثبت العلم قطعياً بالخبر المتواتر(١).

والأحاديث المتواترة هى بلا ريب حجة عند أبى حنيفة رضى الله عنه، لم يعرف عنه- رضى الله عنه- أنه أنكر خبراً على تواتره، وأنّى يكون ذلك.

١٠٧- والأحاديث المشهورة، هى الأحاديث التى تكون الطبقة الأولى، أو الثانية فيها آحاداً، ثم تنتشر بعد ذلك وينقلها قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب، ولقد قال صاحب كشف الأسرار: «والاعتبار فى الاشتهار فى القرن الثانى والثالث ولا عبرة للاشتهار فى

---

(١) راجع هذه الأدلة فى كشف الأسرار وأصول فجر الإسلام الجزء الثانى ص ٦١٣، هذا وقد قال بعض العلماء: إن التواتر يفيد العلم اليقينى، ولكن لا على سبيل الضرورة، كالعيان، بل على سبيل الاستدلال كالعلم بوحدانية الله تعالى علمت بالاستدلال، لا بالمعاينة، وحجتهم أن العلم به لا يحصل إلا بعد أن يعلم أن المخبر عنه أمر محسوس، وأن المخبرين عنه جماعة لا حامل لهم على التواطؤ على الكذب، وأن يعلم أن ما كان كذلك لا يكون كذباً، فلزم منه الصدق، وأن العلم بالتواتر لو كان ضرورياً كالعيان ما اختلفوا فيه، كما لم يختلفوا فى أن الشئ أعظم من جزئه، وأن الموجود لا يكون معدوما، وحيث اختلفوا فيه علمنا أنه مكتسب بمنزلة ما يثبت من العلم بالنبوة عند معرفة المعجزات (راجع كشف الأسرار).

القرون التى بعد القرون الثلاثة، فإن عامة أخبار الآحاد اشتهرت فى هذه القرون، ولا تسمى مشهورة، فلا يجوز بها الزيادة على الكتاب».

هذا هو تعريف المشهور أو المستفيض عند علماء الحديث، وعلماء الأصول قد اختلفوا فى حكمه، فقال فريق إنه كحديث الآحاد لا يفيد إلا الظن، ويكتفي فيه بالعمل، وذهب بعض علماء التخريج فى المذهب الحنفى إلى أنه مثل المتواتر، فيثبت به اليقين، ولكن بطريق الاستدلال، لا بطريق العلم الضرورى، كالعيان، وذهب فريق آخر من المخرجين أيضاً فى مذهب أبى حنيفة وأصحابه إلى أنه يوجب علم الطمأنينة لا علم يقين، فهو دون المتواتر، وفوق خبر الواحد، حتى جازت به الزيادة على كتاب الله تعالى.

وترى من هذا أن علماء التخريج على مذهب أبى حنيفة وأصحابه قد أجمعوا على أن المشهور يزاد به على كتاب الله تعالى: إذ أنه فى مرتبة أقوى من أحاديث الآحاد المطلقة، ولكنهم اختلفوا: أهو يصل إلى مرتبة المتواتر فى إفادة العلم اليقينى، أم لا يصل إلى مرتبته؟ وقد اتفقوا على قدر الاستدلال به، فيزاد به على النص.

ومن الزيادة التى ثبتت بأحاديث مشهورة حد الرجم، فقد ثبت بحديث مشهور عندهم، وهو قوله ﷺ: «الثيب بالثيب جلد مائة، ورجم بالحجارة»، والخبر المشهور من أن النبى ﷺ رجم ماعزاً المازنى، والمسح على الخفين ثبت بما روى مشهورا عن النبى ﷺ من أنه مسح على الخفين، واشتراط التتابع فى صوم كفارة اليمين ثبت بما روى ابن مسعود.

وترى من هذا أن الفروع الفقهية فى مذهب أبى حنيفة قد أدت المخرجين فيه إلى أن يحكموا بأنه كان يرفع المشهور إلى مرتبة اليقين، أو مرتبة قريبة من اليقين، حتى إنه يصل إلى درجة تخصيص القرآن الكريم، والزيادة به على أحكامه، ولم يكن اختلاف هؤلاء المخرجين فى قوة المشهور من حيث اليقين كالتواتر، بمؤثر فى أحكام الفروع المروية.

١٠٨- وحديث الآحاد، أو خبر الخاصة كما يسميه الشافعى، ومن كان فى عصره، هو كل خبر يرويه الواحد أو الاثنان أو الأكثر من ذلك، ولا يتوافر فيه سبب الشهرة، واتصال أحاديث الآحاد إلى النبى ﷺ إنما هو على سبيل الظن الراجح لا على سبيل العلم اليقينى، ولذلك يقول العلماء فيه أنه اتصال فيه شبهة، ويقول صاحب كشف الأسرار:«الاتصال فيه شبهة صورة، ومعنى، أما ثبوت الشبهة فيه صورة، فلأن الاتصال بالرسول لم يثبت قطعاً،

وأما معنى فلأن الأمة ما تلقته بالقبول، ولا عبرة بالعدد فيه، يعنى لا يخرج عن كونه خبر آحاد، وإن كان راوى الخبر متعددا بعد أن لم يبلغ درجة التواتر أو الاشتهار»[١].

١٠٩- ولهذه الشبهة فى أحاديث الآحاد وجد فى عصر الاجتهاد من أنكر الاحتجاج بها[٢]، لكثرة من كذبوا على رسول الله ﷺ ولا ختلاط الصحيح بغير الصحيح من الأخبار، ولهذه الشبهة فى الاتصال بالنبى ﷺ مع ذلك الاختلاط. وقد ذكر الشافعى أنه ناقش هؤلاء الناس بالبصرة والبصرة كانت عش الاعتزال فى القديم، وكانت بها النحل المختلفة والفرق المتباينة، ولابد أن القائلين هذا القول كانوا قبل الشافعى أيضاً، وكانوا فى عصر أبى حنيفة رضى الله عنه، إذ أن الاضطراب فى الأقوال وكثرة الكذب على رسول الله ﷺ، وعدم تمييز الصحيح من غير الصحيح كان فى عصر أبى حنيفة أشد وأقوى، ولم يكن فى عصره قد تم وضع الموازين الضابطة، ولا جمعت الصحاح من الأخبار، وكان أهل الأهواء شيعاً وفرقاً، وكل حزب بما لديهم فرحون، والأمة تعتصم بفقهائها ومحدثيها، وعندهم تجد منجاتها واطمئنانها، وهم يمحصون لها الحق فى وسط هذا الديجور المظلم، ولذلك كان رأى جمهور الفقهاء قبول حديث الآحاد من الثقة العدل والاحتجاج به فى العمل دون الاعتقاد به، لأن الاعتقاد يجب أن يبنى على أدلة يقينية لا شبهة فيها، إذ الاعتقاد علم جازم قاطع عن دليل،وذلك لا يكون بدليل ظنى فيه شبهة، أما العمل فيبنى على الرجحان، ويكفى فيه نفى الاحتمال الناشئ عن دليل لا نفى مطلق احتمال، وكون الراوى عدلا ثقة يغلب جانب الصدق على جانب الكذب فيكون احتمال الكذب غير ناشئ عن دليل، واحتمال الصدق يؤيده الدليل فيكون العمل على مقتضاه، هكذا يسير الناس فى أقضيتهم، وهكذا يسير الناس فى معاملاتهم، وهكذا يسيرون فى أعمالهم، ولو كانت الأعمال لا تستقيم إذا بنيت على أدلة لا شبهة فيها لتعطلت الأمور، وما استقامت أمور الناس، وما حكم بحق ولا دفع باطل.

---

(١) كشف الأسرار الجزء الثانى ص ٩٩٠

(٢) قد ذكر الشافعى فى جماع العلم أن الذين ناقشوه كانوا بالبصرة،وقد وجدنا العلماء ينسبون الى الجبائى، وهو من شيوخ الاعتزال، فى القرن الثالث وأول القرن الرابع نفى الاحتجاج بخبر الواحد عقلا، وشبهته أن واضع الشريعة وهو الله سبحانه وتعالى قادر على أن تبلغ الشريعة إلى الناس بطريق لا شبهة فيه، فيكون من مقتضى التبليغ إثباته بغير طريق الآحاد، ورفض بعض الشيعة الاحتجاج بحديث الآحاد بدليل من السمع لا من العقل وهو قوله تعالى: «ولا تقف ما ليس لك به علم».

١١٠- ولقد كان أبو حنيفة رضى الله عنه من أول الفقهاء قبولا لأحاديث الآحاد يحتج بها، ويعدل آراءه على مقتضاها، إن وجد حديثاً يخالفها، وقد روينا لك كيف رجع عن رأيه فى أمان العبد، لما بلغه فتوى عمر رضى الله عنه، فإذا كان ذلك شأنه مع فتوى صحابى رويت له عن طريق آحاد فكيف يكون الشأن فى حديث للنبى ﷺ يروى عن ذلك الطريق؟ ولسنا نريد أن نضرب الأمثال على أخذه بأحاديث الآحاد وقبولها، فبين يدى القارئ كتاب الآثار لأبى يوسف وكتاب الآثار لمحمد رضى الله عنهما، وإن نظرة عاجلة لهذين الكتابين ترى القارئ كيف كان أبو حنيفة يقبل أحاديث الآحاد، ويرويها ويبنى فقهه عليها. يأخذ بنصها، ويستخرج علل الأحكام من بين ثناياها، ثم يقيس عليها ما طاب القياس وما استقام أمر الناس عليه، وإنا نحيل القارئ الكريم عليهما، وهما كتابان صادقا النسبة، لاشك فيهما.

ولقد كان أبو حنيفة يقرر ذلك بين تلاميذه، ويأخذونه عنه، وقد رأينا الإمام محمداً فى الأصل يبسط الأدلة من الآثار الصحاح فى إثبات الاحتجاج بخبر الواحد، وهو - كما يعلم كل ملم بأصول المذهب الحنفى - ينقل المذهب، ويصور التفكير فيه أدق تصوير ولقد ذكر طائفة من أخبار الرسول، وأخبار الصحابة تثبت كيف كان الصحابة يأخذون أخبار الآحاد، ويقرهم النبى ﷺ ولا يستنكر أحد الأخذ بأخبار الآحاد من بعد وفاته، وإن كان بعضهم يحتاط أحياناً فيستوثق من خبر المخبر بآخر يزكيه، أو بيمين يستوثق بها، ولعل ذلك كان ليطمئن قلبه، وقد ذكر ذلك كله فى باب الاستحسان من الأصل.

ولنقتبس لك قبسة صغيرة منه، تبين لك كيف كان الفقه العراقى يعتمد على أحاديث الآحاد.

لقد روى محمد رضى الله عنه خبر المغيرة بن شعبة فى توريث الجدة، إذ أنه شهد بين يدى أبى بكر رضى الله عنه أن النبى ﷺ أعطى الجدة السدس، فقال: ائت معك بشاهد آخر، فجاء محمد بن سلمة، فشهد على مثل شهادته، فأعطاها أبو بكر رضى الله عنه السدس، وهذا أمر من أمور الدين قبل فيه خبر الآحاد، وإن كان قد طلب تأكيده بشاهد آخر.

ويروى أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، شهد عنده أبو موسى الأشعرى رضى الله

عنه، أن رسول الله ﷺ قال:«إذا استأذن أحدكم ثلاثاً فلم يؤذن له فليرجع» فقال: ائت معك بشاهد آخر، فشهد أبو سعيد الخدرى رضى الله عنه بمثل شهادته.

ويقول محمد رضى الله عنه فى التعليق على هذين الخبرين بالنسبة لطلب أبى بكر شاهداً، وطلب عمر شاهداً: إنما فعلاه للاحتياط، والواحد يجزئ.

ولقد استدل رضى الله عنه على قبول خبر الواحد فى أمور الدين أيضاً بحديث عمر رضى الله عنه فى ميراث المرأة من دية زوجها، فقد كان لايورثها منها، حتى شهد عنده الضحاك بن سفيان الكلابى رضى الله عنه أن رسول الله ﷺ كتب إليه أن ورث امرأة أشيم الضبابى من دية زوجها أشيم، فأخذ بقوله.

ولقد روى محمد أيضاً أن رسول الله ﷺ بعث دحية الكلبى إلى قيصر بكتابه يدعوه إلى الإسلام، فكان حجة عليه، ويروى قول على رضى الله عنه: «كنت إذا لم أسمع من رسول الله ﷺ حديثاً، فحدثنى به غيره أستحلفه على ذلك، وحدثنى أبو بكر رضى الله عنه، وصدق أبو بكر»، يروى قول على هذا، ثم يبين مسألة اليمين فيقرر أنه مذهب تفرد به على رضى الله عنه، فإنه كان يحلف المدعى مع البينة، ويحلف الراوى، فكأنه كان يقول إن خبره يصير مزكى بيمينه، كالشهادات فى باب اللعان، من كل واحد من الزوجين، ومن لم يعصم من الكذب لا يكون خبره حجة ما لم يصر مزكى بيمينه إلا أبا بكر رضى الله عنه، فإن تسمية رسول الله ﷺ إياه بالصديق كافية فى جعل خبره مزكى.

١١١- هذا جزء قليل مما ساقه الإمام محمد رضى الله عنه فى إثبات أن أخبار الواحد تقبل فى أمور الدين، فيثبت بها الهلال، ويثبت التحريم والتحليل، وأن ذلك أمر مقرر فى مذهب أبى حنيفة أملاه على تلاميذه، ووافقوه عليه، وأخذوا به، فأخبار الآحاد من الناس مقبولة فى شئون الدين من التحليل والتحريم، وقد ساق الإمام محمد ما ساق من الأخبار التى روينا لك بعضاً قليلا منها، لتأييد هذه القضية وإثباتها، وإذا كانت أخبار الآحاد مقبولة فى شئون الدين عند أبى حنيفة، فليس من المعقول الا يقبل أحاديث الآحاد فى الاستنباط، وقد تروى بعدة طرق.

١١٢- وذلك يتبين من فروع الفقه المروى عن أبى حنيفة وأصوله أنه كان يأخذ بأحاديث الآحاد، ويتخذ منها سنادا لأقيسته وأصولها.

ولقد كان أبو حنيفة وأصحابه، والحنفية من بعدهم، يشترطون فى الراوى ما اشترطه سائر الفقهاء وجميع المحدثين، وهو العدالة والضبط، ولكن الحنفية شددوا فى تفسير معنى الضبط بأكثر مما شدد غيرهم، فإنك ترى تفسيره فى أصول فجر الإسلام للبزدوى تفسيراً دقيقاً، إذ يقول: «وأما الضبط فإن تفسيره هو سماع الكلام، كما يحق سماعه، ثم فهمه بمعناه الذى أريد به، ثم حفظه ببذل المجهود، ثم الثبات عليه بمحافظة حدوده، ومراقبته بمذاكرته على إساءة الظن بنفسه إلى حين أدائه.. وهو نوعان: ضبط المتن بصيغته ومعناه لغة، والثانى أن يضم إلى هذه الجملة ضبط معناه فقهاً وشريعة، وهذا أكملها، والمطلق من الضبط يتناول الكامل، ولهذا لم يكن خبر من اشتدت غفلته خلقة أو مسامحة ومجازفة حجة لعدم القسم الأول من الضبط. ولهذا قصرت رواية من لم يعرف بالفقه عند معارضة من عرف بالفقه فى باب الترجيح، أو المراد منه(1).

وترى من هذا أنهم يفسرون الضبط تفسيراً دقيقاً، ويجعلون معناه الكامل شاملا لفقه الراوى، ولكنهم لا يعتبرون فقه الراوى شرطاً لقبول روايته، بل أساساً فى الترجيح، فإذا تعارضت روايتان: إحداهما من راو فقيه، والأخرى من راو غير فقيه، يؤثرون رواية الفقيه لأنه أضبط، وأشد تحرياً، وأكثر فهماً للدين.

وقد وجدنا الترجيح بفقه الراوى يجئ على لسان أبى حنيفة فى مجادلته مع الأوزاعى، ولننقل لك المناظرة كما رويت، وها هى ذى:

«روى سفيان بن عيينة، قال: اجتمع أبو حنيفة والأوزاعى فى دار الخياطين بمكة، فقال الأوزاعى لأبى حنيفة: مالكم لا ترفعون أيديكم عند الركوع وعند الرفع منه؟ فقال أبو حنيفة: لأجل أنه لم يصح عن رسول الله ﷺ أنه كان يرفع يديه إذا افتتح الصلاة وعند الركوع، وعند الرفع، قال: كيف!! وقد حدثنى الزهرى عن سالم عن أبيه، عن رسول الله ﷺ أنه كان يرفع، فقال أبو حنيفة: حدثنا حماد، عن إبراهيم عن علقمة والأسود، عن ابن مسعود أن رسول الله ﷺ كان لا يرفع يديه إلا عند افتتاح الصلاة، ولا يعود إلى شئ من ذلك، فقال الأوزاعى: أحدثك عن الزهرى عن سالم، عن أبيه، وتقول حدثنا حماد عن إبراهيم، فقال أبو حنيفة: كان حماد أفقه من الزهرى، وكان إبراهيم أفقه من سالم، وعلقمة ليس بدون ابن عمر، وإن كان لابن عمر صحبة، فالأسود له فضل كثير..».

---

(1) أصول فجر الإسلام الجزء الثانى ص ٧١٧.

ولقد رويت العبارة الأخيرة برواية أخرى وهى: «إبراهيم أفقه من سالم، ولولا فضل الصحبة لقلت إن علقمة أفقه من عبد الله بن عمر، وعبد الله هو عبد الله[1]» وعبد الله هو ابن مسعود، أى أن مكانته هى التى لا يساميه أحد من المذكورين فيها.

وهذه المناظرة تدل على أن أبا حنيفة كان يلاحظ فقه الراوى عند الترجيح، فهو يقدم رواية الأفقه على من دونه فقهاً، ولذلك تقصر رواية غير الفقيه عن أن تعارض رواية الفقيه، إذ الأول أشد وعياً، وأقوى ضبطاً، وأكمل إدراكاً، وأولى بالاتباع.

وإن هذه المناظرة لتومئ بإشارتها من جهة ثانية إلى تعصب كل فقيه للمحدثين الذين تلقى عليهم، وروى عنهم، وهو منشأ التعصب الإقليمى، أو بعبارة أدق منشأ انحياز كل إقليم بطائفة من الأحاديث أخذت عن رواته الذين تلقوا على بعض الصحابة الذين نزحوا إلى هذا الإقليم.

ولقد علل شمس الأئمة السرخسى قلة الرواية عند أبى حنيفة بتشديده فى أمر الضبط وتأسيه بالسلف الصالح الذين كانوا يقلون من الرواية، ولذلك قال:«قلّت الرواية عند أبى حنيفة رحمه الله، حتى قال بعض الطاعنين إنه لا يعرف الحديث. وليس الأمر كما ظنوا، بل كان أعلم عصره بالحديث، ولكن لمراعاة شرط كمال الضبط قلّت روايته»[2].

١١٣- أبو حنيفة إذن يقبل خبر الآحاد، ولايتردد فى قبوله، ولكنه كان يشدد فيما يستنبط فقهاء مذهبه فى أمر ضبط الراوى، ويرجح الروايات عند التعارض بفقه الرواة، فيرجح حديث الفقهاء من الرواة على حديث غيرهم، والأفقه على حديث من دونه.

ولكن القضية التى اختلف فيها العلماء، هى موقف أبى حنيفة إذا تعارض خبر الآحاد مع القياس، أيرد خبر الآحاد، لمخالفته للقياس، وتعتبر هذه المخالفة علة فى الحديث؟ أم يقبل الحديث، ويهمل القياس،لأنه لاقياس بجوار النص؟ أم يقبل الحديث من الراوى الفقيه، ويرد من غيره، أم يقبل بشرط ألا ينسد باب الرأى؟

هذا معترك من الآراء، وقد اختلف العلماء أولا بشأن خبر الآحاد المتعارض مع

---

(١) حجة الله البالغة للدهلوى الجزء الأول ص ٢٣١

(٢) كشف الأسرار الجزء الثانى ص ٨١٨

القياس، أو مع أصل عام من الأصول المعروفة فى الفقه الإسلامى، واختلف العلماء ثانياً فى حقيقة موقف أبى حنيفة، وأى رأى منها يعد رأيه، ولنذكر الاختلاف الأول ببعض البيان، ثم نعرج على الاختلاف الثانى، ثم نتجه مستعينين بالرواية إلى تعرف رأى أبى حنيفة.

١١٤- لقد اختلف العلماء- كما رأيت- فقال بعضهم، وهم فقهاء الأثر: إن خبر الآحاد مقدم على القياس، لأن الرأى لا يكون إلا حيث لا نص، وقد وجد النص، فلا مجال للرأى، ولأن الرأى لا يكون إلا فى حالة الضرورة، والضرورة تدفع بوجود أثر منسوب لرسول الله ﷺ، ولأن القياس فى الجملة ظنى، وحديث الآحاد ظنى فى ثبوته، وإذا تعارض ظنى منسوب إلى الرسول بظنى منسوب إلى الفقيه، فالمنطق يوجب ترجيح المنسوب إلى الرسول صلوات الله وسلامه عليه، ولأن كبار الصحابة كأبى بكر وعمر وعثمان وعلى، وكبار التابعين من بعدهم، كانوا يرجعون عن آرائهم، إذا نقل إليهم حديث يخالفها، فعمر رضى الله عنه ترك رأيه فى عدم توريث المرأة من دية زوجها الذى رواه الضحاك الكلابى، وترك ابن عمر رأيه فى المزارعة بالحديث الذى رواه رافع بن خديج، ونقض عمر بن عبد العزيز ما حكم به من رد الغلة على البائع عند الرد بالعيب وعندما روى له قوله ﷺ: إن الخراج بالضمان، ونظائره أكثر من أن تحصى.

هذا مسلك عامة فقهاء الأثر، لا يجعلون للرأى مجالا عند وجود حديث، ولو كان من أخبار الآحاد، ولا يشترطون فقه الراوى، ولا موافقة القياس، ولو كان ضعيفاً، ولقد سلك ذلك المسلك الشافعى من بعد، وبينه فى الرسالة بياناً كاملا، وإذا أخذ بأحاديث كثيرة رد بعضها مالك لمخالفته بعض الأصول العامة، أو القواعد المعروفة، من تتبع مجموع آيات القرآن الكريم والأحاديث المشهورة، وقال ذلك القول من فقهاء الحنفية الشيخ أبو الحسن الكرخى.

١١٥- وقال عيسى بن أبان، وهو من الحنفية أيضاً: إن كان راوى خبر الآحاد عادلا فقيهاً وجب تقديم خبره على القياس، وإلا كان موضع الاجتهاد، واحتج لذلك بأنه قد اشتهر بين الصحابة الأخذ بالقياس، ورد خبر الواحد إذا لم يكن فقيهاً، فإن ابن عباس لما سمع أبا هريرة رضى الله عنه يروى الوضوء مما مسته النار، قالوا: لو توضأت بماء سخن أكنت تتوضأ منه، ولما سمعه يروى: «من حمل جنازة فليتوضأ» قال: أتلزمنا الوضوء حمل عيدان

يابسة؟ ورد على بن أبى طالب رضى الله عنه حديث بروع بالقياس، وهو حديث من أخذت مهر المثل وهى لم يسم لها مهر، ومات عنها زوجها، وهكذا تتضافر الأخبار عن الصحابة والتابعين رضى الله عنهم فى رد الخبر بالقياس.

وقد احتجوا لذلك أيضاً بأن القياس حجة بإجماع السلف من الصحابة، وفى اتصال خبر الواحد إلى النبى ﷺ شبهة، فكان الثابت بالقياس الذى هو ثابت بالإجماع أقوى من الثابت بخبر الواحد، وبأن القياس أثبت من خبر الواحد، لجواز السهو والكذب على الراوى، ولا يوجد ذلك فى القياس، وبأن القياس لا يحتمل تخصيصاً، فكان غير المحتمل أو من المحتمل.

وهكذا يسترسلون فى استدلالات من شأنها أن تقدح فى خبر الواحد جملة، إن استقامت مقدماتها، ولا تخص خبر الراوى غير الفقيه، ولكن في كل هذه المقدمات نظر، إذ أساسها فى الجملة أن القياس قطعى، لا احتمال فيه، ولا شبهة فيه، والواقع أن القياس فى الجملة يدخله الاحتمال من كل ناحية، فإن أساسه هو استخراج الوصف الذى يكون مناط الحكم وتعيينه من بين أوصاف الشئ المنصوص عليه، وهو أمر ظنى، إذ يحتمل أن يكون ذلك الوصف هو المؤثر فى الحكم، ويحتمل ألا يكون، بل التأثير لغيره، فكان الاحتمال فيه لا يقل عن الاحتمال فى خبر الواحد، بل إن الاحتمال فيه أقوى، إذ يدخل فى أصل الثبوت، بينما الاحتمال الداخل فى خبر الآحاد ليس فى الأصل، إذ الشبهة لعارض الغلط والنسيان، والأصل عدمهما من الشخص الضابط.

وقبل أن نترك بيان ذلك الرأى الذى يقدم القياس أحياناً على خبر الآحاد يجب أن نقرر أنه لا يقول إن القياس ألا يتقدم عن أخبار الآحاد التى يكون الصحابى الذى رواها غير فقيه، بل يقول: إنه إذا كان الراوى غير فقيه لا يرد خبره المخالف القياس جملة، بل يجتهد المجتهد، فإن وجد ذلك الخبر له وجه من التخريج، أى لا ينسد فيه باب الرأى مطلقاً قبل، بأن كان يخالف قياساً، ولكنه يوافق من بعض الوجوه قياساً آخر لا يترك، بل يعمل به، وهذا معنى قولهم لايترك خبر الواحد العدل الضابط غير الفقيه إلا للضرورة، بأن ينسد فيه باب الرأى من كل الوجوه.

وهذا كله إذا كان الراوى عدلا، أما إذا كان الراوى مجهولا لم تعرف عدالته فإن خبره المخالف للقياس يرد عند أصحاب هذا الرأى، ويؤخذ بالقياس، ولا يجتهد المجتهد فى تخريجه باستنباط ضرب من ضروب الرأى يوافقه[1].

ولقد دافع فخر الإسلام عن رأي عيسى بن أبان هذا، حتى لقد زعم أن هذا رأى أبى حنيفة وأصحابه، ولنا فى ذلك نظر سنبينه فى آخر الكلام فى هذا الموضوع.

١١٦- ولقد فصل أبو الحسن البصرى الكلام فى معارضة خبر الآحاد للقياس تفصيلا حسناً، فقسم القياس إلى أربعة أقسام.

القسم الأول: قياس مبنى على نص قطعى، بأن كان الحكم المنصوص عليه قد نص عليه فى مصدر قطعى الثبوت، وكانت العلة منصوصاً عليها، أو كالمنصوص عليها، وفى هذا الحال لا يعارض خبر الآحاد القياس، لأن ما ثبت بالقياس فى حكم الثابت بنص قطعى، إذ الأصل منصوص عليه، والعلة منصوص عليها، وخبر الآحاد ظنى فلا يثبت أمام النص القطعى، بل يرد خبر الآحاد، وترفض نسبته إلى الرسول صلوات الله وسلامه عليه.

القسم الثانى: أن يكون القياس معتمداً على أصل ظنى، والعلة ثبتت بالاستنباط لا بالنص، وفى هذه الحال يقدم خبر الآحاد، لأنه يدل على الحكم بصريحه، والقياس يدل على الحكم بوسائط، ولأن القياس دخلته الظنون من كل ناحية، فالظن دخل استنباط العلة، ودخل فى الأصل الذى بنى عليه، إذْ هو ظنى كخبر الآحاد فى ثبوته فلا يرجح عليه، إذ أن ما دخله ظن واحد أقرب إلى الاطمئنان مما أحاطت به الظنون فى كل طرق الإثبات به.

وقد ادعى أبو الحسن البصرى إجماع العلماء على رد خبر الآحاد فى القسم الأول ورد القياس فى القسم الثانى.

القسم الثالث: أن يكون أصل القياس ثابتاً بنص ظنى، والعلة قد نص عليها بنص ظنى، وفى هذه الحالة تتحقق المعارضة بين خبر الآحاد والقياس، ويدعى البصرى أيضاً إجماع العلماء على تقديم خبر الآحاد على القياس لأنه دليل دال على الحكم بصريحه.

---

(١) راجع هذه الأدلة وتوجيهات الأقوال فى كشف الأسرار، الجزء الثانى ص ٦٩٨، وما يليها.

القسم الرابع: أن تكون العلة مستنبطة، والأصل الذى بنى عليه القياس أصل قطعى من نص قرآنى أو حديث متواتر، وهذه الصورة موضع خلاف بين العلماء[1].

هذه هى الأقسام التى ذكرها أبو الحسن البصرى لمعارضة القياس لأخبار الآحاد. وقد ادعى اتفاق العلماء فى الأقسام الثلاثة الأولى، وحصر الخلاف فى الصورة الأخيرة، ولكن العلماء يذكرون الخلاف بين الفقهاء مطلقاً من غير قيد.

١١٧- والحق أننا إذا استثنينا الشافعى وأحمد، وفقهاء الظاهر الذين جاءوا من بعده نجد الفقهاء جميعا من لدن عصر الصحابة إلى عصر الاجتهاد قد تركوا أخبار آحاد، وردوا نسبتها إلى الرسول صلوات الله وسلامه عليه، لمخالفتها لأصول ثابتة لديهم قد أخذوها بالاستنباط من القرآن الكريم، أو المشهور من الآثار.

فالسيدة عائشة رضى الله عنها قد ردت الخبر: «إن الميت ليعذب ببكاء أهله عليه» بالأصل العام الثابت من القرآن الكريم، وهو قوله تعالى: **«ولا تزر وازرة وزر أخرى»**[2]، وردت حديث رؤية النبى ﷺ لربه بما فهمته من قوله تعالى: **«لا تدركه الأبصار»**[3]، وردت هى وابن عباس خبر أبى هريرة فى غسل اليدين قبل إدخالهما فى الإناء بالأصل العام الثابت من تتبع مجموع الأحكام الإسلامية، وهو رفع الحرج، وهكذا تضافرت الأخبار بمثل ذلك.

ولقد كان مالك شيخ فقهاء المدينة فى عصر المجتهدين، يرد بعض أخبار الآحاد لمخالفتها للأصول العامة القطعية، فقد رد خبر: «من مات وعليه صيام صام عنه وليه» ورد حديث إكفاء القدور التى طبخت من الإبل والغنم قبل القسم تعويلا على أصل رفع الحرج، فأجاز أكل الطعام قبل القسم لمن احتاج إليه، قال ابن العربى: ونهى عن صيام ست من

---

(١) راجع هذه الأقسام الأربعة فى كشف الأسرار الجزء الثانى ص ٦٩٩، ٧٠٠، هذا ويجب التنبيه إلى أن الآمدى وابن الحاجب قالا: إن المختار أنه إذا كانت العلة ثابتة بنص راجح على الخبر ثبوتاً أو دلالة وقطع فى الفرع قدم القياس، وإن تساويا فى الظنية توقف المجتهد، أو طبق قواعد المعارضة بين نصين، وإن كانت العلة مستنبطة قدم الخبر(راجع التحرير ص ٣٠٠ من الجزء الثانى).

(٢) سورة الأنعام آية ١٦٤

(٣) سورة الأنعام آية ١٠٣

شوال مع ورود الحديث فيه تعويلا على أصل سد الذرائع، ورد حديث ولوغ الكلب الذى يوجب غسل الإناء سبعاً، إحداهن بالتراب الطاهر - إذا ولغ الكلب فيه - وقال فيه: «جاء حديث، ولا أدرى ما حقيقته!!»، وقال ابن العربى فى ذلك: «إنه عارض أصلين، أحدهما قوله تعالى: «فكلوا مما أمسكن عليكم»[1]، وثانيهما أن علة الطهارة هى الحياة، وهى قائمة فى الكلب» ورد مالك أيضاً كأهل العراق حديث المصراة، وهو: «لا تصروا الإبل والغنم، ومن ابتاعها، فهو بخير النظرين، بعد أن يحلبها، إن شاء أمسك، وإن شاء ردها وصاعاً من تمر» لأنه قد خالف أصل الخراج بالضمان، لأن متلف الشئ إنما يقدم مثله، أو قيمته، وأما غرم جنس آخر من الطعام، أو العروض، فلا، وقد قال فيه مالك: «إنه ليس بالموطأ ولاالثابت».

وترى من هذا أن إمام أهل الحجاز كان يرد أحياناً أخبار الآحاد إذا وجدها قاعدة قطعية.

١١٨ - هذه آراء العلماء واختلافاتهم بالنسبة لأخبار الآحاد إذا عارضها القياس، والآن نريد أن نعرف رأى أبى حنيفة فى وسط ذلك المزدحم من الآراء.

لقد اختلف العلماء فى حقيقة رأى أبى حنيفة فى هذه المسألة، فيقول ابن عبد البر: «كثير من أهل الحديث استجازوا الطعن على أبى حنيفة لرده كثيراً من أخبار الآحاد العدول، لأنه كان يذهب فى ذلك إلى عرضها على ما اجتمع عليه من الأحاديث ومعانى القرآن الكريم، فما شذ من ذلك رده، وسماه شاذاً».

وهذا الكلام يستفاد منه أن أبا حنيفة رضى الله عنه كان يرد الأحاديث إذا خالفت معانى القرآن الكريم، سواء أكانت مأخوذة بالنص أم مستنبطة باستخراج علل الأحكام، وأنه يسمى الحديث شاذاً إذا لم يوافق تلك المعانى، والأحاديث المجتمع عليها.

١١٩ - والذى ذكره فخر الإسلام على أنه مذهب أبى حنيفة وأصحابه أن خبر الآحاد إن كان رواية من الصحابة المعروفين كالخلفاء الأربعة وعبد الله بن مسعود، وعبد الله بن عمر، وزيد بن ثابت، ومعاذ بن جبل، وأبى موسى الأشعرى، والسيدة عائشة رضى الله عنها، وغيرهم ممن اشتهر بالفقه والنظر، قدم على القياس، وإن كان الراوى من الصحابة الذين لم

---

(١) سورة المائدة آية ٤

يعرفوا بالفقه، وإن عرفوا بالعدالة والحفظ مثل أبى هريرة، وأنس بن مالك رضى الله عنهما، فإن وافق القياس عمل به، وإن خالف القياس لم يترك إلا بالضرورة، وانسداد باب الرأى، وقد وجه ذلك القول فخر الإسلام بقوله: «ووجه ذلك أن ضبط حديث النبى ﷺ عظيم الخطر، وقد كان النقل بالمعنى مستفيضاً فيهم، فإذا قصر نقد الراوى عن درك معانى حديث النبى ﷺ وإحاطتها لم يؤمن من أن يذهب عليه منه شئ فتدخله شبهة زائدة يخلو عنها القياس، فيحتاط فى العلة، وإنما نعنى بما قلنا قصوراً عند المقابلة بفقه الحديث، فأما الازدراء بهم فمعاذ الله من ذلك، فإن محمداً يحكى عن أبى حنيفة رضى الله عنه فى غير موضع أنه احتج بمذهب أنس بن مالك رضى الله عنه وقلده، فما ظنك فى أبى هريرة، حتى إن المذهب عند أصحابنا رحمهم الله فى ذلك أنه لايرد حديث أمثالهم، إلا إذا انسد باب الرأى، فإذا انسد باب الرأى صار الحديث ناسخاً الكتاب والحديث المشهور، ومعارضاً للإجماع، ومثل ذلك حديث أبى هريرة فى المصراة[1]».

١٢٠ – هذا ما ذكره فخر الإسلام على مذهب أبى حنيفة وأصحابه، ولكن يذكر فى التقرير والتحبير على التحرير غير ذلك، فهو يذكر أن مذهب أبى حنيفة كمذهب الشافعى وفقهاء الأثر أن خبر الآحاد يقدم على القياس مطلقاً، سواء أكان الراوى فقيها أم كان غير فقيه، وسواء انسد باب الرأى، أم لم ينسد باب الرأى، وهذا نص ما جاء فيه، وفى التحرير: «إذا تعارض خبر الواحد والقياس بحيث لاجمع بينهما ممكن قدم الخبر مطلقاً عند الأكثرين، منهم أبو حنيفة والشافعى وأحمد[2]».

١٢١ – وترى من هذا أن العلماء اختلفوا فى استخراج رأى أبى حنيفة رضى الله

---

(١) ذكر صاحب كشف الأسرار وجه كون الحديث إذا انسد باب الرأى يكون ناسخاً للإجماع والحديث المشهور والكتاب، فقال: «إذا تحققت الضرورة بانسداد باب الرأى من كل وجه وجب ترك الخبر، لأنه لو عمل به وترك القياس صار الحديث ناسخاً للكتاب، وهو قوله تعالى: «فاعتبروا يا أولى الأبصار» فإنه يقتضى وجوب العمل بالقياس، والحديث وهو حديث معاذ، وصار معارضاً للإجماع، فإن الأمة أجمعت على كون القياس حجة عند عدم دليل أقوى منه، ونفاة القياس حدثوا بعد القرون الثلاثة، فلا يعبأ بخلافهم».كشف الأسرار ج ـ ٢ ص ٧٠٠.

(٢) راجع التقرير والتحبير شرح تحرير الكمال الجزء الثانى ص ٣١٨، وهو مذهب أبى الحسن الكرخى وإليه يميل كثيرون، ويعدونه موافقاً للمنقول عن أبى حنيفة رضى الله عنهم أجمعين.

عنه من الفروع الفقهية التى أثرت عند تعارض القياس مع خبر الآحاد، فابن عبد البر يومئ كلامه إلى أنه يقدم القياس، وفخر الإسلام يفصل التفصيل الذى ذكرنا، وغيرهما يبرر أنه يقدم خبر الآحاد فى كل الأحوال، ولو كان الجمع بين الخبر والقياس غير ممكن، وكان الراوى من الصحابة غير فقيه.

والحق فى هذا الأمر أنه رويت عن أبى حنيفة فروع كثيرة أخذ فيها بالحديث وترك القياس، ورويت أخرى أخذ فيها بالقياس وخولف خبر الآحاد.

ومن القسم الأول، وهو الذى أخذ فيه بخبر الآحاد، وترك القياس، تقديم خبر الفقه على القياس، فإنه يروى أن أعمى تردى فى بئر، والنبى ﷺ يصلى بأصحابه، فضحك بعضهم، فأمره أن يعيد الوضوء والصلاة، فإن نقض القهقهة الوضوء إذا حدثت فى وقت الصلاة، مخالف للقياس، إذ هى لاتنقض الوضوء خارج الصلاة، ولأنها ليست حدثاً يخرج من السبيلين، ولكن مع ذلك رجح أبو حنيفة وأصحابه ذلك الخبر، وهو خبر آحاد، على القياس، وقرروا أن القهقهة داخل الصلاة تنقض الوضوء، وإن كانت لاتنقضه فى غيرها، تقديماً للخبر على القياس[1].

ومن ذلك الأخذ بحديث أبى هريرة فى عدم إفطار من أكل وشرب ناسياً وتقديمه على القياس، ولقد صرح أبو حنيفة رضى الله عنه بأنه يقدمه على القياس ويقول فى ذلك: «لولا الرواية لقلت بالقياس».

وشواهد ذلك القسم كثيرة لاسبيل إلى تعدادها، وأنه من القواعد المقررة فى الفقه الحنفى ترك القياس للأثر، ويسمى ذلك استحساناً.

ومن القسم الثانى: ترك العمل بخبر الواحد: «لاتصروا الإبل والغنم» الذى مر ذكره، فقد رد ذلك الخبر لمخالفته القياس[2] وأخذ بالقياس، ولم يعتبروا التصرية عيباً ولاغرراً فى

---

(١) قد أجاب عن ذلك الذين قالوا إن مذهب أبى حنيفة تقديم القياس إذا انسد باب الرأى بأن هذا الحديث مشهور لاحديث آحاد، وفى ذلك نظر.

(٢) ذكر فخر الإسلام مخالفة هذا الخبر للأصول، وذكر فى ذلك وجوهاً منها: «أولا أنه أوجب رد صاع من تمر بإزاء اللبن، واللبن يحلب عند الشراء والقبض، وهو فى ضمان المشترى، لأنه نزع ملكه فلا يضمنه بالتعدى، لأنه لم يتعد، ولايضمنه بالعقد لأن ضمان العقد ينتهى بالقبض، ألا ترى أنه لايضمن اللبن الذى يحدث، فكذا اللبن الذى كان حادثاً ثم جاء بعد العقد، وثانياً أنه لم يكن مالافهو كالحمل، فلا يضمن، وثالثاً أنه لو كان مالا لكان تابعاً كالصوف فلا يضمن، ورابعاً أن الضمان لو كان بسبب العقد لوجب إسقاط ما يقابله من الثمن، ولو كان بالتعدى لوجب مثله أو قيمته، وفى كلتا الحالين لايضمن بصاع من تمر».

العقد، إذ المشترى مغتر لا مغرور، ومنه حديث العرايا، وهو ماروى عن زيد بن ثابت رضى الله عنه أن رسول الله ﷺ رخص فى العرايا أن تباع بخرصها كيلا، والعرايا جمع عرية، وهى النخلة، وهى فى الأصل هبة ما على النخلة من تمر، ثم أطلقت على التمر نفسه، وهى هنا التمر، وقد رد أبو حنيفة وأصحابه ذلك الخبر، لأنه مخالف القياس، إذ هو من الأموال الربوية فلا يجوز إلا مثلا بمثل، ويحرم فيه ربا الفضل، وفى بيعه بالخرص مظنة الربا، وشبهة الربا تعمل كالربا فتوجب التحريم.

ومن ذلك القسم أيضاً حديث القرعة، وهو ماروى من أن النبى ﷺ أقرع بين مماليك ستة أعتقهم سيدهم عند موته، ولامال له سواهم، فخرجت القرعة لاثنين فأجاز عتقهما، وأبقى الأربعة أرقاء، وقد رد أبو حنيفة ذلك الخبر، لأنه مخالف للقياس، إذ العتق حل فى هؤلاء العبيد، والإجماع منعقد على أن العتق إذا وقع لايرفع، فالحرية والنسب وغيرهما من الحقائق الشرعية التى إذا ثبتت لا ترفع، فيثبت العتق فى الجميع، ولكن يستسعون فى قيمة أربعة منهم أى فى ثلثى قيمتهم، وهكذا يرد أبو حنيفة أخبار آحاد لمخالفتها القياس.

ولكن يجب أن يلاحظ أن المثال الثانى قد ورد فيه خبر الواحد، مع أنه قد رواه زيد ابن ثابت رضى الله عنه، وهو من أعلم الصحابة بالفقه، وله مقام فى علم الفرائض فلا يمكن أن يكون رد خبر واه سببه مخالفته القياس وأنه غير فقيه، فإن ذلك التعليل لايستقيم بالنسبة له رضى الله عنه، إذ هو فقيه أى فقيه.

١٢٢ – هذه أمثلة سقناها، ونراه فى بعضها رجح خبر الآحاد وترك به القياس، ونراه فى الأخرى رد خبر الآحاد، وأخذ بالقياس، أو بمقتضى القواعد العامة، وإن هذه أمثلة لم نرد بها إحصاء.

وإن بين أيدينا رأيين فى التخريج : أحدهما رأى عيسى بن أبان الذى يرى أن سبب رد خبر الآحاد هو انسداد باب الرأى، وكون الراوى غير فقيه، وثانيهما رأى الكرخى وهو أن أبا حنيفة كان يرجح خبر الآحاد إذا كان الراوى عدلا ثقة دائماً، وأنه إن رد بعض أخبار الآحاد فلسبب غير القياس، ولنزن الرأيين على ضوء هذه الشواهد التى سقناها، وعلى ضوء ما وصل إلينا من كلام أبى حنيفة ما رواه عنه الثقات من أصحابه، ولاشك أن هذه الشواهد وما روى عن أبى حنيفة من أقوال لايتفق مع تخريج عيسى بن أبان، وفخر الإسلام، ومن سلك مسلكهما، وذلك لأسباب ثلاثة:

أحدها: أن حديث القهقهة رواه معبد الجهنى، وهو راو لم يعرف بالفقه وإن ادعاء شهرته لم يقم عليه الدليل.

ثانيها: أن حديث العرايا رواه زيد بن ثابت رضى الله عنه، فلو كان السبب فى الرد مخالفة القياس، وكون الراوى غير فقيه، لوجب أن يقبل على زعمهم، لأنهم يقولون: إن راوى الحديث، إن كان فقيهاً يقبل حديثه خالف القياس أم وافقه، انسد باب الرأى أم لم ينسد.

ثالثها: أن أبا حنيفة رضى الله عنه فى حديث عدم إفطار الصائم بالأكل أو الشرب ناسياً صرح بأنه يرفض القياس، وبأنه يقدمه عليه، وراويه هو أبو هريرة الذى قال عنه فخر الإسلام وعيسى بن أبان أنه لم يكن من فقهاء الصحابة، وفوق ما تقدم أن المنقول عن أبى حنيفة وأصحابه أن القياس حيث لانص، وأنهم لايتجهون إليه إلا مضطرين.

من أجل ذلك لانرى أن تخريج فخر الإسلام وابن أبان هو التخريج الذى يكشف عن رأى أبى حنيفة رضى الله عنه.

ونقبل فى الجملة قول الذين يقولون إن رأى أبى حنيفة وأصحابه كان تقديم السنة ولو خبر آحاد على القياس المستنبط، ولقد مال إلى تخريج أبى الحسن الكرخى هذا أكثر العلماء، وجاء فى كشف الأسرار عن أبى الحسن ما نصه: «لم ينقل هذا القول (قول عيسى ابن أبان) عن أصحابنا، بل المنقول عنهم، أن خبر الواحد مقدم على القياس، ولم ينقل التفصيل، ألا ترى أنهم عملوا بخبر أبى هريرة رضى الله عنه فى الصائم إذا أكل أو شرب ناسياً، وإن كان مخالفاً للقياس، حتى قال أبو حنيفة رحمه الله: لولا الرواية لقلت بالقياس، ونقل عن أبى يوسف فى بعض أماليه أنه أخذ بحديث المصراة، وأثبت الخيار للمشترى، وقد ثبت عن أبى حنيفة أنه قال: ما جاء عن الله وعن رسوله فعلى الرأس والعين، ولم ينقل عن أحد من السلف اشتراط الفقه فى الراوى، فثبت أن هذا القول مستحدث».

وأجاب عن حديث المصراة والعرية وأشباههما فقال: إنما ترك أصحابنا العمل بها لمخالفتها الكتاب أو السنة المشهورة، لا لفوات فقه الراوى، وأن حديث المصراة مخالف لظاهر الكتاب والسنة، كما بينّا[1]، وحديث العرية مخالف للسنة المشهورة لا لفوات فقه الراوى، وهى

(١) الكتاب الذى خالفه حديث المصراة، هو قوله تعالى: «فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم» والسنة التى تفيد أن الضمان بالقيمة أو المثل.

قوله ﷺ: «التمر بالتمر، مثل بمثل، كيل بكيل» على أنا لا نسلم أن أبا هريرة رضى الله عنه لم يكن فقيهاً، بل كان فقيها، ولم يعدم شيئاً من أسباب الاجتهاد، وقد كان يفتى فى زمان الصحابة، وما كان يفتى فى ذلك الزمان إلا فقيه مجتهد، وكان من علية أصحاب رسول ﷺ، رضى الله عنهم، وقد دعا النبى عليه الصلاة والسلام له بالحفظ، فاستجاب الله تعالى دعاءه حتى انتشر فى العالم ذكره وحديثه[1].

١٢٣ - انتهينا من ذلك التحليل إلى أن أبا حنيفة ما كان يقدم القياس المستنبط عند تعارض الأوصاف، وتصادم الأمارات على الحديث، وإن ما قاله المخرجون فى مذهبه من بعده، أو على التحقيق بعضهم، من أنه يقدم القياس على خبر الآحاد إذا لم يكن راويه من الصحابة فقيها لاتصح نسبته إليه، لعدم استقامة المقدمات التى تؤدى إليه، ومخالفتها للمأثور من أقواله، ولتضاربها مع الفروع المأثورة عنه.

ولكن نجد فى الفروع التى أثرت عنه رضى الله عنه ما يخالف أخبار الآحاد، فهل خالفها على علم بها؟ وإذا كان عالماً بهذه الأخبار، فلماذا آثر تركها، والسير وراء غيرها؟

والجواب عن ذلك أن نفرض فيه الفرضين أنه يجهلها، أو يعلمها وردها، فلو أخذنا بالفرض الذى لاتعقد فيه، لقلنا إنه كان يجهلها فاجتهد فيها اجتهاد غير عالم بها، ولو أنه كان عالماً بها فى وقت اجتهاده واستنباطه، لجعل لها مكان الاعتبار ولأفتى فى الفروع بمقتضاها، وذلك فرض سهل، ولكنه يجعل جزءاً كبيراً من الاجتهاد الحنفى كان على غير أساس صحيح، ولذلك لانستطيع أن نفرضه فى كل ما خالف فيه أخبار الآحاد، بل لابد من أن نفرض أنه خالف أخبار الآحاد على علم ببعضها، وكانت له وجهة فى ردها، وليست الوجهة عدم فقه الصحابى الذى رواها ولا إنسداد باب الرأى فيها إلى آخر ما ذكره بعض العلماء.

١٢٤ - وإنه لابد أن نلقى نظراً فى الاجتهاد العراقى فى شتى ضروبه، لكى نرى الأسباب التى من أجلها كان أبو حنيفة يرد بعض المروى الذى كان ينسب إلى رسول الله ﷺ. لقد قام فقه الكوفة التى كانت معدن العلم فى نظر أبى حنيفة على المأثور من فتاوى عبد الله بن مسعود، وعلى بن أبى طالب، وعمر بن الخطاب رضى الله عنهم، وقد انتقل إليهم

(١) كشف الأسرار الجزء الثانى ص ١٠٣.

علم هؤلاء لمقام على بن أبى طالب فيها مدة خلافته ومقام عبد الله بن مسعود بها شطراً طويلا من حياته، وابن مسعود كان يتأثر طريق عمر بن الخطاب فى الاجتهاد والفتيا، ولقد أذاع فقه هؤلاء العلية من فقهاء الصحابة بالكوفة شريح القاضى، وعلقمة بن قيس، ومسروق ابن الأجدع، وتلقاه عنهم إبراهيم النخعى، وجاء حماد شيخ أبى حنيفة فنقل فقه إبراهيم الذى يرجع إلى هؤلاء الأئمة، كما نقل معه فقه الشعبى الذى كان أقرب إلى أهل الأثر، ولكن يغلب على حماد مذهب النخعى الذى كان يشتمل على فقه عمر، وابن مسعود وعلى رضى الله عنهم.

وإذا كان إبراهيم قد نقل إلى حماد، وسرى من بعده - إلى أبى حنيفة - فقه هؤلاء الأئمة الثلاثة، فلابد أنه قد نقل إليه طريقتهم الفكرية فى نقد الأحاديث والحرص الشديد الدقة فى النقل، فابن مسعود كانت تعتريه الرعدة عندما يتحدث عن رسول الله ﷺ، خشية أن يقع فى نقل ما لم يقل، وما كان يتهيب الفتيا برأيه، وعمر بن الخطاب كان يدعو الناس إلى أن يقلوا الرواية خشية أن يقعوا فى الكذب وأن يقولوا على الرسول صلوات الله وسلامه عليه ما لم يقل، وعلى بن أبى طالب رضى الله عنه كان يحلف الذى يروى عن رسول الله ﷺ، وإن كان عدلا ثقة ليزكى روايته باليمين، ولم يستثن من ذلك إلا أبا بكر الصديق رضى الله عنه.

وإذا كان أبو حنيفة قد تأثر طريق هؤلاء فيما نقل إليه عنهم من فتاوى وأقضية فلابد أنه قد تأثر طريقهم فى التشديد فى قبول ما يرويه له الرواة، إذا لم يكن قد عرفهم وخبر مقدار عدالتهم، ولعله كان يرد أحاديث ناس، لأنهم لم يبلغوا مرتبة الاطمئنان إلى قولهم، وإن لم يعلن ذلك، فما كان رحمه الله ممن يعلن قدحاً فى أحد ولايثير الظنة حول الناس، فكان يكتفى بأن يفتى بما يطمئن إليه، ويترك رواياتهم.

١٢٥ - والحق أن انقسام المدارس الفقهية فى عصر التابعين، وتابعى التابعين جعل كل مدرسة شديدة الثقة برواتها، ولاتقبل بيسر ما عند غيرها من علم وروايات، ولقد قال ذلك الدهلوى: «صار لكل عالم من علماء التابعين مذهب على خياله، فانتصب فى كل بلد إمام مثل سعيد بن المسيب، وسالم بن عبد الله بن عمر فى المدينة وبعدهما الزهرى، والقاضى يحيى بن سعيد، وربيعة بن عبد الرحمن فيها، وعطاء بن أبى رباح بمكة المكرمة، وإبراهيم

النخعى، والشعبى بالكوفة، والحسن البصرى بالبصرة وطاووس بن كيسان باليمن، ومكحول بالشام، فأظمأ الله أكباداً إلى علومهم فرغبوا فيها، وأخذوا عنهم الحديث، وفتاوى الصحابة وأقاويلهم، ومذاهب هؤلاء العلماء، وتحقيقاتهم من عند أنفسهم، واستفتى فيها المستفتون، ودارت المسائل بينهم، ورفعت إليهم الأقضية، وكان سعيد بن المسيب وإبراهيم وأضرابهما جمعوا أبواب الفقه أجمعها، وكان لهم فى كل باب أصول تلقوها من السلف، وكان سعيد وأصحابه يذهبون إلى أن أهل الحرمين أثبت الناس فى الفقه، وأصل مذهبهم فتاوى عبد الله ابن عمر، وعائشة وابن عباس، وقضايا قضاة المدينة، فجمعوا من ذلك ما يسر الله لهم، ثم نظروا نظر اعتبار وتفتيش.

وكان إبراهيم وأصحابه يرون أن عبد الله بن مسعود وأصحابه أثبت الناس فى الفقه كما قال علقمة لمسروق: «هل أحد منهم أثبت من عبد الله.. وكان سعيد بن المسيب لسان فقهاء المدينة، وكان أحفظهم لقضايا عمر، ولحديث أبى هريرة، وإبراهيم لسان فقهاء الكوفة».

وجد إذن ذلك الاختلاف الإقليمى الذى نجم عن اختلاف الصحابى الذى توارث علماء الإقليم مروياته وفتاويه وأقضيته، وطريقة اجتهاده، وأقيسته، وفى الجملة توارثوا كل ماترك من آثار فقهية، ما بين منقول ومستنبط، وكان ذلك الاختلاف الإقليمى سبباً فى أن أهل كل إقليم اطمأنوا إلى منقوله، وأقضيته وفتاويه،فكان لكل إقليم مجموعة الأحاديث والفتاوى المأثورة التى بنى عليها استنباطه، فلم يكن من السهل أن يسرى إليه ما عند الآخر من رواية وفتاوى، فإن اطمئنانه إلى ما عنده لايسهل ذلك.

ولعله يتجلى من ذلك السياق الذى ساقه الدهلوى قلة الرواية فى فقه العراق عن أبى هريرة، ووجود أقيسة عند العراقيين، قد روى عن أبى هريرة أحاديث فى موضوعها فإن أحاديث أبى هريرة اختص بحفظها وروايتها ابن المسيب والمدنيون، كما اختص فقهاء الكوفة بحفظ أحاديث ابن مسعود وفتاويه، فلم تكن مخالفة أحاديث أبى هريرة أحياناً فى فقه أبى حنيفة سببها عدم فقهه، كما قال ابن أبان وفخر الإسلام، بل سببها عدم وصولها إلى أهل العراق، بسبب المحاجزات الإقليمية أو صعوبة قبولها لديهم بسبب تلك المحاجزات.

ولذلك لما اختلطت المدارس، وتبادلت المعارف، وانتشرت أحاديث كل إقليم لدى الآخر،

تقاربت الآراء، وأخذ كل ما عند الآخرين، فالتقى فقه العراقى والحجازى، وتدانت الاتجاهات المختلفة، ولكن تم ذلك بعد أبى حنيفة.

١٢٦ - ولقد كان اختلاف الاتجاهات، بسبب اختلاف الأقاليم سبباً واضحاً فى أن يرد كل إقليم مرويات الآخر إن عارضتها مرويات عنده، لأن التلاميذ دائماً يؤثرون ما يتلقونه عن شيوخهم، فوق أن اطمئنانهم لهم ومعرفتهم لهم وعدم معرفة الآخرين، يجعلهم يؤثرون رواية من يعرفون على من لايعرفون، منهاجهم.

ولقد كان تشدد العراقيين فى قبول الرواية، وهو الأمر الذى ورثوه عن عبد الله بن مسعود، وعن على بن أبى طالب، وعمر بن الخطاب رضى الله عنهم، سبباً فى أن يؤثروا فتوى الصحابى على رواية يشكون فى نسبتها إلى صاحب الرسالة ﷺ حتى لقد كان الشعبى، وهو من فقهاء الكوفة الذين كانوا يستمسكون بالآثار أشد الاستمساك يقول: «على من دون النبى ﷺ أحب إلينا» أى أنه أحب إليه أن يقول قال على مستوثقاً، من أن يقول قال النبى ﷺ شاكا فى النسبة خشية الكذب على رسول الله صلوات الله وسلامه عليه، ويقول إبراهيم النخعى وهو إمام أهل الرأى، ولهم الغلبة فى الكوفة: «أقول قال عبد الله وقال علقمة أحب إلينا»(١).

فنرى من هذا أن تشددهم فى قبول الرواية حملهم على أن يأخذوا بفتاوى الصحابة ويردوا بعض المرويات التى يشكون فى نسبتها إلى النبى ﷺ.

وإن لهذا التشدد من فقهاء العراق فى قبول الرواية سبباً آخر فوق اتصالهم بالصحابة، الذين كانوا يتشددون فى أمر الرواية، وذلك السبب هو أن العراق فى عصر التابعين، ومن تبعهم من تابعيهم وسائر الفقهاء كان موطن النحل المختلفة والفرق المتضاربة، فكان به الشيعة بكل فرقهم، والخوارج بكل مذاهبهم، والمرجئة والجهمية والقدرية، ثم كان به الزندقة والزنادقة، وأولئك كانوا لايتحرجون عن رواية ما لم يقله الرسول صلوات الله تعالى وسلامه عليه استخفافاً بالدين، ومحاماة على نحلهم، وقد عاين فقهاء العراق ذلك، ورأوا كثرة الكذب على الرسول، فتولد عندهم روح الشك تحرجاً وتأثماً من أن ينسبوا إلى الرسول مالم يقل، فدفعهم الاستيثاق والاستحفاظ على الدين إلى ألا يقبلوا إلا ممن يعرفون، ومن

(١) حجة الله البالغة جـ١ ص ١٥١.

استقامت مناهجهم العلمية، ولم تنحرف آراؤهم، ودفعهم لأن يرفضوا مرويات رواتها ثقات في أنفسهم وعند من يعرفونهم، ولكن العراقيين لايعرفونهم، وعندهم روح الشك غالبة، لكثرة ما رأوا من الكذب ولتأثمهم منه.

١٢٧ - ولقد وجدنا الفقه العراقي يتجه إلى الأخذ بعموم الألفاظ، والاستمساك ببيان القرآن، فقد علمت فيما مضى من بحثنا أنهم لايعتبرون خاص القرآن في حاجة إلى بيان، وقد خالفوا بذلك أحاديث قد وردت في موضوعه اعتبرها الحجازيون بياناً لذلك الخاص، ولم يعتبرها العراقيون، بل ردوا نسبتها إلى الرسول لأخذهم باعتبار الخاص مبيِّناً غير محتاج إلى بيان وراء بيانه، وقد قلنا إن ذلك أيضاً من شكهم في الرواية عن كثير من الرواة.

وكذلك كانوا يرون أن أحاديث الآحاد لاترتفع إلى درجة معارضة عموم القرآن حتى يمكن أن تخصصه، بل إن عموم القرآن يسير على شموله، وترد نسبة المرويات التي تخالفه إلى الرسول صلوات الله تعالى وسلامه عليه، لأن الحديث لايمكن أن يكون مخالفاً للقرآن، ولايمكن أن يكون حديث الآحاد ناسخاً لنص القرآن الكريم، والتخصيص عندهم يتقارب في رتبته من النسخ، بل لقد كان كثيرون من الصحابة والتابعين، يعبرون عن التخصيص بكلمة النسخ.

فكان حكمهم بأن العام في القرآن لايعارضه حديث الآحاد، لشكهم في روايته وأخذهم بالخاص واعتبارهم إياه غير محتاج إلى البيان، بسبب نظرتهم إلى الرواة تلك النظرة المتظننة - سبباً في أن أفتوا فتاوى أخذوها من عموم القرآن أو خصوصه، وقد وردت أحاديث صحت عند غيرهم في موضوع ما أفتوا، فزعم بعض الذين جاءوا من بعدهم أن سبب ذلك أخذهم بالقياس دون الأثر، وتقديمهم القياس علي حديث الآحاد.

١٢٨ - إن أبا حنيفة إذن لم يكن يرجح مطلق القياس على خبر الآحاد، وأن الأخبار التي وجدت مخالفة لأقيسته التي أخذ بها لم يكن الأساس في المخالفة ترجيح الأقيسة على تلك الأخبار، مع العلم بصدق رواتها، وبلوغهم كمال الثقة، بل السبب أمور أخرى قد أشرنا في هذا المقام إلى بعضها ولكن يجب أن نقرر أيضاً أن هناك أقيسة تعتمد على أصول عامة أخذت من الشرع الإسلامي من مجموع أحكامه، وقد تضافر العلماء على اعتبارها أو جاءت نصوص قطعية ببيانها، وأن هذه الأصول في مرتبة الأمور القطعية، فهل يقدم خبر الآحاد

على هذه الأصول القطعية، فنرفض كل قياس اعتمد عليها لخبر آحاد وارد فى ذلك، وهل يرد أبو حنيفة الأقيسة التى تعتمد على تلك الأصول إذا عارضها خبر آحاد؟ إن ذلك موضع نظر، ولقد ذكرنا أن أبا الحسن البصرى يحكى أن العلماء مجمعون على أن القياس إذا كانت العلة منصوصا عليها، أو كان يعتمد على أصل قطعى، وهو قطعى فى الفرع، كما هو قطعى فى الأصل يقدم على خبر الواحد، ويعد خبر الواحد ذلك شاذاً، فهل أبو حنيفة فى هذا الإجماع؟

إن هذا المقام يحتاج إلى فضل من البيان، فلنذكره بتفصيل، متجنبين الإطناب ومتوخين الإيجاز.

١٢٩ - **إن أدلة الشريعة قسمان:** أدلة ظنية، وأدلة قطعية، ومن المتفق عليه أن أخبار الآحاد من القسم الأول، ومن المتفق عليه عند جميع الفقهاء أن الدليل الظنى إذا عارضه دليل قطعى أخذ بالقطعى دون الظنى، هذه قضية تقرها بدائه العقول وتتفق مع المنقول، بل هى لب المنقول، لأن المعلوم من الدين بسبيل القطع، يضعف بجوار ما هو ظنى، وتكون معارضته له سبباً فى الحكم بشذوذه، وعلة فى متنه تقدح فى رواته.

ومن الدليل القطعى، والأصل القطعى، أو القاعدة العامة القطعية التى تضافرت فى تكوينها مجموعة الأحكام الثابتة فى الدين، ولم تثبت بنص، مثل قاعدة «لاحرج فى الدين» وقاعدة «سد الذرائع»، وقاعدة **«ألاَّ تزر وازرة وزر أخرى»**، وغير ذلك من القواعد المنصوص عليها فى القرآن الكريم، المصدر الأول لهذه الشريعة، أو الأقيسة المنصوص على عللها بأصل قطعى - أن الأقيسة القطعية التى تبنى على هذه النصوص أو تعتمد على هذه الأصول يرد بها خبر الواحد، ويطعن بها فى نسبته إلى الرسول صلوات الله وسلامه عليه، وعلى هذا يكون تخريج بعض ماروى عن أبى حنيفة رضى الله عنه فى رد بعض أخبار الآحاد، وقبول بعض آخر، إذا كان عالماً بالخبر فى حال استنباطه، فهو يقبل خبر من أكل أو شرب ناسياً، لأنه وإن خالف القياس لم يعارض أصلا قطعياً، ويقول الشاطبى «إنه قدم خبر القهقهة فى الصلاة على القياس: إذ الإجماع فى المسألة... ورد خبر القرعة[1] لأنه يخالف الأصول، لأن الأصول قطعية، وخبر الواحد ظنى، والعتق حل فى هؤلاء العبيد

(١) خبر القرعة هو خبر العبيد الستة الذين أعتقوا فى مرض الموت، والإقراع بينهم لينفذ العتق فى اثنين.

والإجماع منعقد على أن العتق بعدما نزل فى المحل لايمكن رده»[1] وكذلك يكون اعتماده فى رده خبر المصراة، وغيره من الأحاديث التى تتعارض مع نص قرآن، أو علة نص عليها، وكانت متحققة فى الفرع، على سبيل القطع.

ولقد نقل الشاطبى عن ابن العربى آراء العلماء فى الحديث الظنى إذا عارض الأصول، فقال: «وقال ابن العربى: إذا جاء خبر الواحد معارضاً لقاعدة من قواعد الشرع فهل يجوز العمل به، قال أبو حنيفة: لايجوز العمل به، وقال الشافعى يجوز، وتردد مالك فى المسألة، ومشهور قوله، والذى عليه المعول أن الحديث إن عضدته قاعدة أخرى، قال به، وإن كان وحده تركه، ثم ذكر مسألة مالك فى ولوغ الكلب، قال: لأن هذا الحديث عارض أصلين عظيمين: أحدهما قوله تعالى: «**فكلوا مما أمسكن عليكم**»[2] والثانى أن علة الطهارة هى الحياة، وهى قائمة فى الكلب».

وحديث العرايا إن صدمته قاعدة المعارضة عضدته قاعدة المعروف، وكذلك لم يأخذ أبو حنيفة بحديث منع بيع الرطب بالتمر لتلك العلة أيضاً»[3].

وقد ذكر فى التفرقة بين رأى أبى حنيفة ورأى مالك، وهو أن أبا حنيفة يقدم الأصل القطعى، ومالك يقدم الأصل إن لم يوافق الحديث قاعدة أخرى.

والحق فى هذا أن الحديث إن وافق قاعدة أخرى، لايكون مخالفاً للأصول من كل الوجوه، بل يكون له شاهد منها ويكون الموضوع تنازعه أصلان:أحدهما:أصل يؤيد تطبيقه فى الموضوع الحديث، و(الثانى) أصل لايؤيد تطبيقه الحديث، ولاشك أن أبا حنيفة عندما يكون ذلك وضع الحديث لايقول قط إنه يعارض الأصول، بل الذى يجب أن يقرر أن أبا حنيفة لايرد خبر الآحاد إذا كان يشهد له أصل قطعى، إنما يرده فقط إذا كان شاذاً لايتفق مع أصل من الأصول القطعية، بل يعارضها كلها، والخلاف بين الحنفية والمالكية فى حديث العرايا، ليس أساسه أن الحنفية يردون الحديث مع شهادة الأصل، وأن المالكية لايردونه فى هذه، بل أساس الخلاف هو أن الحديث معارض بحديث مشهور أقوى منه فى

---

(١) الموافقات الجزء الثالث ص ٢٣ طبع التجارية. (٢) سورة المائدة آية: ٤.

(٣) الموافقات الجزء الثالث ص ٢٤ طبع التجارية، وقد نوهنا إلى هذا من قبل.

نظرهم، وهو حديث الربا، وعند تعارض خبر آحاد بخبر مشهور يعمل بالمشهور دون الآحاد، فالمسألة خارجة عن باب القياس.

١٣٠ - وخلاصة القول في نظر أبي حنيفة إلى أخبار الآحاد أنها إن لم تعارض قياساً قبلها، وإن عارضت قياساً علته مستنبطة من أصل ظني أو كان استنباطها ظنياً، ولو من أصل قطعي، أو كانت مستنبطة من أصل قطعي، وكانت قطعية، ولكن تطبيقها في الفرع ظني، تقدم الأخبار أيضاً على القياس لأنها على النسبة إلى رسول الله ﷺ، وهو مبين الشرع، ومفصل أحكامه.

أما إذا عارضت أخبار الآحاد أصلا عاماً من أصول الشرع ثبتت قطعيته وكان تطبيقه على الفرع قطعياً، فأبو حنيفة يضعف بذلك خبر الآحاد، وينفي نسبته إلى رسول الله ﷺ، ويحكم بالقاعدة العامة التي لاشبهة فيها.

لهذا ولما علمت من الأخذ بعمومات القرآن، وعدم احتياج الخاص في القرآن إلى بيان، والثقة المطلقة برواة الكوفة وفقهاء العراق، ولعدم وصول أحاديث المدينة إلى العراق أثر عن أبي حنيفة أخذه بعموم القرآن، وبالقياس في موضوع بعض أخبار الآحاد.

حجية الحديث المرسل عند أبي حنيفة

١٣١ - المرسل من الحديث هو ما يترك فيه التابعي ذكر الصحابي الذي وصل إليه حديث النبي ﷺ عن طريقه، فيقول التابعي قال رسول الله ﷺ، من غير أن يبين من أوصل إليه الحديث، وهذا التعريف يجعل الإرسال مقصوراً على التابعي، ولكن فخر الإسلام يفسر الإرسال تفسيراً أعم، فيذكر أنه هو الذي لم يذكر فيه السند إلى الرسول ﷺ، فيشمل إرسال الصحابي فيما لم يسمعه عن رسول الله ﷺ، وإرسال التابعي، وإرسال العدل في أي عصر من العصور، ولقد قال الحنفية، إن الإرسال يقبل من الصحابي والتابعي، والقرن الثالث أي تابع التابعي، ولايقبل وراء ذلك، وذلك الرأي مقابل لرأيين آخرين:

أحدهما: عدم قبوله وهو رأي طائفة كبيرة من المحدثين، قد عدها النووي رحمه الله جمهور المحدثين، فقد جاء في التقريب: «ثم المرسل حديث ضعيف عند جماهير المحدثين، وكثير من الفقهاء وأصحاب الأصول، ويستدل لذلك الرأي بأنه إذا كانت رواية المجهول المسمى لاتقبل لجهالة حاله، فرواية المرسل أولى، ولأن الراوي الذي يصل التابعي بالرسول يحتمل أن يكون صحابياً، ويحتمل أن يكون تابعياً، وإذا كان تابعياً فيحتمل أن يكون ضعيفاً ويحتمل أن يكون ثقة، ويحتمل أن يكون هذا التابعي لم يذكر أنه روى عن صحابي أو تابعي ضعيف أو ثقة ومع كل هذه الاحتمالات لايمكن أن يكون حجة».

والرأي الثاني: وهو رأي الشافعي وهو يقبل المرسل بشرطين:

أحدهما: أن يكون التابعي الذي أرسل من كبار التابعين الذين التقوا بكثير من الصحابة كسعيد بن المسيب الذي التقى بعدد كبير من الصحابة.

الشرط الثاني: أن يوجد ما يقوي الإرسال، (١) بأن يروى الحديث بسند آخر متصل، وتلك أقوى أحوال الإرسال (٢) أو يروى مرسل في معناه قبله أهل العلم، وتلك هي المرتبة الثانية (٣) أو يكون المرسل موافقاً لبعض أقوال الصحابة أو أفعالهم، وتلك هي المرتبة الثالثة من مراتب الإرسال (٤) أو توجد جماعات من أهل العلم يفتون بمثل ما جاء في المرسل فإن لم توجد معاضدة للإرسال على ذلك النحو، لايقبل المرسل في عمل، ولا يلزم به أحد.

وإذا قبل الشافعي العمل بالمرسل عند وجود شروطه لايكون في قوة المسند، لأنه منقطع السند إلى الرسول، فلا تثبت الحجة به ثبوتها بالمتصل، ويقول الشافعي في ذلك: «يحتمل أن يكون حمل عمّن يرغب عن الرواية عنه إذا سمي، وإن وافقه مرسل مثله، فقد يحتمل أن يكون مخرجهما واحداً، من حيث لو سمي لم يقبل»[1].

١٣٢ – هذه هي المذاهب في المرسل، والمذهب الحنفي على قبوله حتى طبقة تابعي التابعين، فمرسل التابعي، لايقبل هو فقط، بل يقبل أيضاً مرسل تابع التابعي.

ونظرة عاجلة إلى المسندات المنسوبة لأبي حنيفة، وكتب الآثار ترينا ذلك فيها بيناً واضحاً، وأنك لاتخرج صفحة من كتاب الآثار لأبي يوسف، حتى تجد فيها طائفة من المرسلات من الأحاديث التي أخذها رضي الله عنه، ولنلق إليك بعض الأمثلة:

(أ) «عن أبي يوسف، عن أبي حنيفة، عن زيد بن أبي أنيسة، عن رجل من أهل مصر، قال: خرج رسول الله ﷺ ذات يوم، وقد أخذ الحرير بيد، والذهب بيد، فقال: «هذان محرمان على الذكور[2] من أمتي حلال لإناثهم».

(ب) عن أبي سفيان عن أبي حنيفة عن الهيثم عمن حدثه عن النبي ﷺ أنه كان إذا دخل رمضان صلى وصام، حتى إذا كان في العشر الأواخر شد المئزر، وأحيا الليل[3].

(جـ) عن أبي يوسف عن أبي حنيفة عن حماد عن إبراهيم أن النبي ﷺ قال لعائشة رضي الله عنها: مري أبا بكر أن يصلي بالناس، فقال أبو بكر، قولي: إن أبي شيخ كبير رقيق، متى أقوم مقام رسول الله ﷺ يشق علي، فقولي له يأمر عمر، فذكرت ذلك للنبي ﷺ، فقال: مري أبا بكر يصلي بالناس، فأرسل إليها أن أغنوني أنت وحفصة، وقولا له: إن أبا بكر رقيق، فمر عمر، فقال: إنكن صواحب يوسف، مري أبا بكر !! قال: وأقيمت الصلاة، فوجد النبي ﷺ من نفسه خفة فخرج إلى الصلاة بين اثنين، فقالت له السيدة عائشة: إنك

---

(١) الرسالة للشافعي.

(٢) الآثار صفحة ٢٣، وزيد بن أنيسة من تابعي التابعين توفي سنة ١٢٤، أو سنة ١٢٥ على اختلاف الروايات في ذلك.

(٣) الآثار ص ٤١، والهيثم من تابعي التابعين.

لاتستطيع، أن تشق على نفسك، قال: جعلت قرة عينى فى الصلاة، حتى دخل المسجد، فسمع أبو بكر حس النبى ﷺ فذهب ليستأخر، فأومأ إليه النبى ﷺ أن مكانك، فقعد النبى ﷺ، وقام أبو بكر عن يمينه فكبر النبى ﷺ وكبر أبو بكر وكبر الناس بتكبير أبى بكر فكان أبو بكر يصلى بصلاة النبى ﷺ ويصلى الناس بصلاة أبى بكر(١).

(د) عن أبى يوسف عن أبى حنيفة، عن حماد عن إبراهيم، عن النبى ﷺ أنه قال:«العجماء جُبار، والقليب جُبار، والمعدن جُبار»(٢).

(هـ) عن أبى يوسف عن أبى حنيفة أن النبى ﷺ تزوج ميمونة رضى الله عنها، وهو محرم بعسفان(٣).

١٣٣ – هذه كلها مرويات لأبى حنيفة رضى الله عنه، وتراه قد قبل المرسلات من الطبقة الثانية، والطبقة الثالثة، فلم يكن رأى الحنفية قبولها من بعده إلا تبعاً له، وماكانوا فى ذلك مخرجين أو مستنبطين، وإن كانوا متبعين صريح رواياته.

بيد أنه يلاحظ أن أبا حنيفة إنما كان يقبل الإرسال من ناس عرفهم، وتأثر طريقهم، وهم عنده فى مقام من الثقة، لا يتطرق الريب إليه، فإبراهيم النخعى شيخ شيخه، وهو متأثر بطريقه، راو فقهه، يخالفه أو يوافقه، فهو فى الحالين فى مكان الثقةالذى لايشك فى مروياته، والحسن البصرى واعظ العراق له مثل هذه الثقة، وكذلك كل ما قبل أبو حنيفة مرسلاته، وقبول المرسلات ممن لهم تلك المكانة من الثقة لايدل على قبوله لمطلق إرسال، فمن الناس من لايقبل المتصل منه فضلا عن أن يقبل المرسل، وعلى ذلك نقول: إن قبول المرسلات ممن روى عنهم أبو حنيفة، ليس دليلا على أنه يجيز قبول المرسلات بإطلاق، فلابد أن يكون قد لاحظ، أن يكون التابعى أو تابع التابعى من الثقات الذين يؤخذ عنهم، ولا يروون

(١) الآثار لأبى يوسف صفحة ٥٧، وإبراهيم النخعى شيخ حماد بن أبى سليمان، وهو تابعى وقد تقدم الكلام فيه.

(٢) الآثار لأبى يوسف من ٨٩، وجُبار بالضم ففتح أى هدر، وقد قصر الإمام محمد الحديث فى كتاب الآثار له فقال: «والجبار الهدر، إذا سار الرجل على الدابة فقتلت رجلا أو جرحته، فذلك هدر، والعجماء الدابة المنفلتة ليس لها سائق، ولا راكب تطأ رجلا فتقتله، فتلك هدر، والمعدن والقليب: الرجل يستأجر الرجل يحفر له بئراً أو معدناً فيسقط، فيموت، فذلك هدر.

(٣) الآثار لأبى يوسف ص ٢١٦.

إلا عن الثقات، فلا يأخذون عن ضعيف، ولايكون فيمن يتلقون عنهم من لايكون ثقة يطمأن إليه، ويؤخذ عنه، ولايصح حينئذ أن يقال عن أبى حنيفة أنه يعتبر كل مرسل من تابعى أو تابع حجة من غير قيد ولاشرط.

١٣٤ - ويظهر أن قبول المرسل من الأخبار كان أمراً شائعاً فى عصر أبى حنيفة رضى الله عنه، لأن الثقات من التابعين الذين إلتقى بهم، أو بتلاميذهم كانوا يصرحون بأنهم يرسلون اسم الصحابى إذا كانوا قد رووا الحديث عن عدة من الصحابة فقد روى عن الحسن البصرى أنه كان يقول: «كنت إذا اجتمع أربعة من الصحابة على حديث أرسلته إرسالا» وعنه أنه قال: «ومتى قلت لكم حدثنى فلان، فهو حديثه لاغير، ومتى قلت: قال رسول الله ﷺ أكون سمعته من سبعين أو أكثر» ولقد روى أن الأعمش قال: قلت لإبراهيم: إذا رويت لى حديثاً عن عبد الله، فأسنده لى، فقال: إذا قلت لك حدثنى فلان عن عبد الله، فهو الذى روى لى ذلك، وإذا قلت: قال عبد الله، فقد رواه لى غير واحد.

ويظهر أن الإرسال كان هو الكثير بين التابعين قبل أن يكثر الكذب على رسول الله ﷺ فاضطر العلماء إلى الإسناد ليعرف الراوى، فتعرف نحلته، ولقد قال فى ذلك ابن سيرين: «ما كنا نسند الحديث، إلى أن وقعت الفتنة».

لهذا قبل أبو حنيفة المرسل فى تلك الحدود التى لاحظناها، وهى أن يكون الذين أرسلوا من الثقات، ويظهر من تتبع كتب الآثار المنسوبة إلى أبى حنيفة أن المرسل يكون فى مرتبة خبر الآحاد عنده، فعند تعارضهما يرجح بينهما بطرق الترجيح التى تتبع عند تعارض خبرين من أخبار الآحاد.

ولقد اختلف بعد ذلك الحنفية فى مرتبة المرسل وخبر الآحاد عند تعارضهما فبعضهم قدم المرسل، وبعضهم قدم المتصل، وفى ذلك كلام طويل، فليرجع إليه فى موضعه، وهو لايجدينا فى ما كان يتبعه أبو حنيفة إذ هو اختلاف لايمس طريقه.

١٣٥ - هذه نظرات أبى حنيفة إلى السنة، قد جعلها بعد الكتاب عماد فقهه يتجه إليها إذا ثبت برواية الثقات الذين اطمأن إليهم، ولم تعتره ريبة فى أقوالهم، يقدم السنة على القياس ويؤخر آحادها عن عمومات القرآن، وإذا تعارضت المرويات مع قاعدة من القواعد المقررة فى الدين التى أجمع عليها المسلمون كان ذلك طعناً فيها وترد لشذوذها عن المقررات

فى الشريعة، والأمور الثابتة فيها، ولم يكن هو بدعاً فى ذلك، بل معه جمهور الفقهاء، ومنهم شيخ فقهاء الحجاز مالك رضى الله عنه، ثم هو يقبل أخبار الآحاد والمرسلات ما دامت لاتناقض الكتاب أو السنة أو مقررات الشريعة .

٣ - فتوى الصحابة

١٣٦ - ذكرنا فى صدر كلامنا فى أصول أبى حنيفة رضى الله عنه أنه قال «إن لم أجد فى كتاب الله، ولاسنة رسول الله ﷺ، أخذت بقول أصحابه، آخذ بقول من شئت، وأدع من شئت منهم، ولاأخرج من قولهم إلى قول غيرهم، فإذا ما انتهى الأمر أو جاء إلى إبراهيم، والشعبى وابن سيرين، والحسن، وعطاء، وسعيد بن المسيب - وعدّ رجالا - فقوم اجتهدوا، فأجتهد كما اجتهدوا»

وهذا الكلام يدل على أنه يأخذ بقول الصحابى، ويعتبره واجب الاتباع، وأنه إذا اجتهد فى موضوع كانت للصحابة آراء فيه، يختار من هذه الآراء، ولايخرج عن آرائهم إلى غيرها، وأنه إذا لم يكن له رأى اجتهد، ولايتبع رأى التابعى، فهو لايقلد التابعى، ولكن يقلد الصحابى.

هذا ما يدل عليه صريح قوله، وليس لنا إلا أن نقبله على أنه طريقة اجتهاده لأن الأخبار تضافرت عنه بذلك، وهو أصدق الناس قولا فى إعلان مسلكه فى اجتهاده، فليس لنا أن نتعرف طريقه من غير بيانه، إذا كان له فى المقام بيان، ولكن نتجه إلى غيره فى معرفة الفروع التى طبق عليها ذلك الأصل، إذ لم يدون هو فروع مذهبه.

١٣٧ - وعندما نتجه إلى الفروع نجد فخر الإسلام البزدوى، الذى عنى باستخلاص الأصول التى بنى عليها الاستنباط الحنفى يقرر أن تلك القاعدة، وهى تقليد الصحابى، موضع خلاف فيقول: «قال أبو سعيد البردعى: تقليد الصحابى واجب يترك به القياس، وعلى هذا أدركنا مشايخنا، وقال الكرخى: لايجب تقليده إلا فيما لايترك بالقياس، وقد اختلف أصحابنا فى هذا الباب، فقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله: إن إعلام قدر رأس المال (فى السلّم) ليس بشرط، وقد روى عن ابن عمر خلافه، وقال أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله فى الحامل إنها تطلق ثلاثاً للسنّة، وقد روى عن جابر وابن مسعود خلافه، وقال أبو يوسف ومحمد فى الأجير المشترك أنه ضامن، ورويا ذلك عن على، وخالف ذلك أبو حنيفة بالرأى»[1].

(١) أصول فخر الإسلام ص ٩٢٧، الجزء الثالث.

هذا ما قاله فخر الإسلام، وهو فيه يثبت أن كلا من أبى حنيفة وأصحابه قد ثبت عنهم أنهم خالفوا رأى الصحابى، فمحمد وأبو يوسف خالفا رأى ابن عمر، فلم يشترطا إعلام رأس المال فى السلَم إذا كان معروفاً بالوصف، وخالف أبو حنيفة وأبو يوسف فتوى جابر وابن مسعود فى طلاق الحامل للسنة، فقرر أنها تطلق ثلاثا، ويكون ذلك من طلاق السنة قياساً على الآيسة والصغيرة، وخالف أبو حنيفة فتوى على رضى الله عنه فى ضمان الأجير المشترك، فقرر أنه لايضمن إلا بالتعدى، فإذا هلك بسبب لاتعدى فيه، - ولو كان يمكن الاحتراز عنه - لايضمن عند أبى حنيفة، لعدم توافر سبب الضمان؛ لأن الضمان سببه أحد أمرين لاثالث لهما: التعدى أو العقد، ولم يوجد واحد من الأمرين، فلا تعدى، ولاعقد، ولاشرط فى عقد يترتب عليه ضمان ما، وهذا يخالف فتوى على بوجوب الضمان إذا كان السبب يمكن الاحتراز عنه، فإنه كان يضمِّن القصار والخياط، صيانة لأموال الناس، وقال: لايصلح الناس إلا ذاك.

وهذا البيان يستفاد منه أن أبا حنيفة كان يخالف الصحابة فيما للرأى فيه مجال، أما مالا مجال فيه للرأى، بل لايثبت إلا بالنقل كالمدد، فإنه كان يقلدهم، ولايخالفهم، ولذلك أخذ فى مدد الحيض وهى أن أقله ثلاثة وأكثره عشرة بقول أنس وعثمان بن أبى العاص، ومثل ذلك ما يثبت أن طريق الصحابى فى معرفته هو السماع، لامجرد الاجتهاد، مثل قول عائشة رضى الله عنها لمن باعت إلى زيد بن أرقم بثمانمائة درهم ثم اشترت منه قبل تسليم الثمن بستمائة درهم: «بئسما شريت واشتريت، بلّغى زيد بن أرقم أن الله تعالى أبطل جهاده وحجه مع رسول الله ﷺ إن لم يتب » فأتاها زيد بن أرقم معتذراً، فتلت قوله تعالى: **«فمن جاءه موعظة من ربه، فانتهى فله ما سلف**[1]**»**.

فإن إبطال الحج والجهاد بسبب مثل ذلك البيع لايمكن أن يثبت إلا سماعاً، وكلام الصحابى فيما لامجال فيه للرأى لايكون إلا عن سماع.

١٣٨ - خلاصة القول أن ما يستخرجه الكرخى من الفروع أن فتوى الصحابى فيما للرأى فيه مجال لايصح تقليده فيها على رأى أبى حنيفة، ومالامجال للرأى فيه يجب اعتبار قوله فيه: لأن مثل ذلك لايكون إلا عن نقل، فاحترامه حينئذ من قبيل الأخذ بالسنة، إذ أن فتواه حينئذ تكون عن سماع النبى ﷺ لامحالة، فيجب التقليد لقوله على أنه حديث حجة، وبهذا التحليل ينتهى القول إلى أن أبا حنيفة لايتقيد بقول الصحابى، مادام رأياً.

---

(١) البقرة: ٢٧٥

ولكن ذلك يخالف المنقول عنه رضى الله عنه، فبأيهما نأخذ، أبما صرح به أم بما استنبط من فروع له؟ لاشك أننا نأخذ بما صرح به، وإن الفروع التى رويت عنه مخالفة لما صرح به فى الظاهر، يمكن أن تخرج تخريجاً يتفق مع صريح قوله، بل إنه لاتعارض فى الواقع ونفس الأمر، لأنه لكى يثبت التعارض يجب أن يثبت مدعيه أن أبا حنيفة كان يعلم بفتوى الصحابى، وعدل عنها إلى القياس، وأن يثبت أن الصحابى لامخالف له من بين الصحابة، وإن شيئاً من ذلك لم يثبته فخر الإسلام وأبو الحسن الكرخى، فإن أبا حنيفة إذا أفتى بعدم ضمان الأجير المشترك لانستطيع أن ندعى أنه أفتى بذلك وهو على علم بفتوى على وعمر، أو بالأحرى عمل الخلفاء الراشدين الأربعة، فإن ذلك قد روى عنهم ولانستطيع أن ندعى أن تلك الفتوى كانت محل إجماع من الصحابة، بلا خلاف بينهم، وإذا كان الأمر كذلك فليس لأحد إذن أن يدعى أن أبا حنيفة يترك قول الصحابى إلى القياس، مادام قد أثر عنه غير ذلك، وإن ذلك المأثور قد تضافرت به الأخبار وأيده استنباط أبى حنيفة فى كثير من المسائل، وقد رأينا أبا حنيفة يترك القياس إلى الأخذ بفتوى عمر رضى الله عنه فى مسألة أمان العبد، لأنه بعد أن يقرر أن القياس يوجب ألا يقبل أمانه، وأن الاحتياط لجماعة المسلمين يوجب عدم إقراره، إذ لايجوز أن يسترق شخص فى صباح يوم الموقعة، ويسلم فيصدر أماناً يلزم جماعة المسلمين، ولكنه يبلغه أن عمر رضى الله عنه أمر بإمضاء أمان العبد، فيترك قياسه أو استحسانه، ويفتى برأى عمر رضى الله عنه، مقلداً له تابعاً.

١٣٩ – ولقد ساق شمس الأئمة السرخسى طائفة من الأدلة تثبت وجوب اتباع قول الصحابى فى كل الأحوال، حيث لانص يعارضه، وهذه الأدلة تقوم على أصل من النقل، وعلى وجوه من العقل.

أما النقل فقوله تعالى: «**والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان**[(١)]» فالله تعالى مدح أصحاب رسول الله ﷺ من المهاجرين والأنصار، ومدح الذين اتبعوهم، والتعبير بالموصول يفيد أن الاتباع هو سبب المدح، وبذلك المدح وسببه يدعو الله سبحانه وتعالى إلى اتباعهم فيما لانص فيه من كتاب أو سنة، وذلك لايكون إلا باتباع آرائهم فيما يتصل بالدين ولقد قال ﷺ «أنا أمان لأصحابى، وأصحابى أمان لأمتى».

(١) سورة التوبة آيه ١٠٠.

وأما العقل فمن وجوه:

أحدها: أن الصحابة أقرب لرسوله الله ﷺ من سائر الناس وهم الذين شاهدوا التنزيل، وعاينوا مواضعه، ولهم من العقل والإخلاص وحسن الفهم ما هم به أقدر على معرفة مرامى الشرع الشريف وغاياته، إذ هم رأوا الأحوال التى نزلت فيها النصوص، والأماكن التى تتغير الأحكام باعتبارها أحياناً، ولهم مزايا على سائر الناس بالجد، والحرص على طلب الحقائق الدينية، وتثبيت قوام الدين، وتقوية اليقين.

ثانيها: أن احتمال أن تكون آراؤهم سنة نبوية احتمال قريب، لأنهم كثيراً ما كانوا يذكرون الأحكام التى بينها النبى ﷺ لهم من غير أن يسندوها إليه ﷺ لأن أحداً لم يسألهم عن ذلك، لما كان ذلك الاحتمال قائماً مع أن رأيهم له وجه من القياس والنظر كان رأيهم أولى بالاتباع، لأنه قريب من المنقول، موافق للمعقول.

ثالثها: أنهم إن أثر عنهم رأى أساسه القياس، ولنا رأى آخر له من القياس وجه، فالاحتياط اتباع رأيهم، يقول النبى ﷺ: «خير القرون قرنى الذين بعثت فيهم » ولأن رأى أحدهم قد يكون مجمعاً عليه منهم، إذ لو كان له مخالف لعرفه العلماء الذين تتبعوا آثارهم، وإذا كان قد أثر عن أحدهم رأى وأثر عن غيره رأى آخر، فالخروج عن مجموع آرائهم، خروج على جمعهم، وذلك شذوذ فى التفكير يرد على صاحبه، ولايقبل منه.

١٤٠ – وهذه بعض الأدلة التى سيقت لإثبات أن قول الصحابى حجة وهو مقدم على القياس، وقد قلنا إن ذلك رأى أبى حنيفة، كما هو صريح المنقول عنه، كما يتفق فى كثير من الفروع الفقهية المأثورة عنه، والمدونة فى بطون كتب المذهب الحنفى.

ومن الإنصاف أن نستوفى حجة الكرخى فى عدم اعتبار قول الصحابى حجة أو بالأحرى فى عدم جواز تقليده أساسها أن الحكم بالرأى من أصحاب رسول الله ﷺ مشهور، واحتمال الخطأ فى اجتهادهم ثابت، إذ ليسوا بمعصومين عن الخطأ، وكان يخالف بعضهم بعضاً، ثم هم لإخلاصهم كانوا لايدعون الناس إلى تقليدهم فى أقوالهم وكانوا يتظننون فى صحتها، ولقد كان ابن مسعود رضى الله عنه يقول فى رأيه «فإن يكن خطأ، فمنى ومن الشيطان » وإذا كان علينا أن نقتدى بهم، فعلينا أن نسلك مثل مسلكهم فى أن نجتهد فى آرائنا، كما اجتهدوا فى آرائهم، وهذا هو الاقتداء الذى أمرنا به فى الحديث «أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم ».

وخلاصة القول: إن أبا حنيفة رضى الله عنه، كان يتبع قول الصحابة، وإن بعض المخرجين فى مذهبه ذهب إلى أنه كان يرجح الرأى على قول الصحابى معتمداً على بعض الفروع، ولكنا رجحنا الأخذ بنص قوله، لأن قوله هو المعتبر فى بيان مسلكه، ولأنه هو الذى تؤيده الفروع المختلفة، وهو الذى يتفق مع ورعه وتقواه، وتقديره للسلف الصالح واتباعه لأقوالهم.

ولم يكن أبو حنيفة يأخذ بفتوى التابعى، على أنها واجبة الاتباع.

٤ - الإجماع

١٤١ - التعريف الذى تتلاقى فيه أقوال أكثر العلماء الذين ارتضوا الإجماع أصلا من أصول الفقه الإسلامى، هو أن الإجماع اتفاق المجتهدين من الأمة الإسلامية فى عصر الحكم فى أمر من الأمور.

فهذا التعريف أصح تعريف، وهو الذى اختارته الجمهرة الكبرى من علماء الأصول، وهو الذى ذكره الشافعى فى رسالته، وأن الشافعى يعد أول من حرر معناه، وبين وجه الاحتجاج به واعتباره فى الفقه الإسلامى.

وهل كان أبو حنيفة يعتبر الإجماع أصلا من أصول فقهه، يبنى عليه اجتهاده؟ لقد أجاب عن ذلك علماء المذهب الحنفى بالإيجاب وفرعوا فيه الفروع، وبينوا أن أبا حنيفة وأصحابه كانوا يأخذون بالإجماع السكوتى، ويعتبرون من مخالفة الإجماع، أن يكون العلماء قد اختلفوا فى أمر على رأيين اثنين، ولم يقل أحد فى عصر من العصور غيرهما، فيجىء عالم بعد ذلك ويأتى برأى يغايرهما تمام المغايرة، ولا يعتبر موافقاً لهما، أو لأحدهما بأى وجه من وجوه الموافقة.

١٤٢ - هذا ما ينسبه إليه الحنفية، وما يستنبطونه من فروع مأثورة عنه وأقوال لأصحابه، بل يذكرون شروطاً له فى الإجماع على ما سنبين.

ولقد رجعنا إلى الذين رووا تاريخ أبى حنيفة لنجد عبارة تفيد أنه كان يأخذ بالإجماع، كما كان يأخذ بالسنة والكتاب، ثم آراء الصحابة، والقياس، فلم نجد إلا العبارتين اللتين ذكرناهما فى صدر الكلام فى أصوله:

إحداهما: ما جاء فى المناقب للمكى: «كان أبو حنيفة.. شديد الاتباع لما كان عليه الناس ببلده»[1].

ثانيهما: ما قال سهل بن مزاحم: «كلام أبى حنيفة أخذ بالثقة، وفرار من القبح، والنظر فى معاملات الناس، وما استقاموا عليه، وصلح عليه أمورهم»[2].

فهاتان الروايتان عن معاصرين له قد تبينوا طرائق استنباطه تثبتان أنه كان يتبع ما يجمع عليه فقهاء بلده، وكان يسير عند عدم النص على ما عليه تعامل الناس، وهذا يثبت بلاريب أنه كان بالأولى يأخذ بإجماع المجتهدين عامة. فمن يكون شديد الاتباع لفقهاء بلده أحرى أن يكون شديد الاتباع لما يجمع عليه العلماء.

١٤٣ - ويظهر أن اعتبار الإجماع حجة عند الفقهاء، قد قام على ثلاث دعائم تدرج الاتجاه إليها:

أولاها: أن الصحابة كانوا يجتهدون فى المسائل التى تعرض لهم، وقد كان عمر فى كثير من الأحوال التى تتصل بالسياسة العامة للدولة يجمعهم، ويستشيرهم ويبادلهم الرأى، فإذا اجتمعوا على أمر معين سارت عليه سياسته، وإن اختلفوا تجادلوا حتى ينتهوا إلى أمر تقره جماعة العلماء فيهم كما كان الشأن فى أرض سواد العراق، عندما استشارهم فى تقسيمها بين الغزاة، أو تركها فى يد الإمام لتكون للذرارى، ويحمى بغلاتها الثغور، وينفق منها على المصالح والمقاتلة، فقد اختلفوا واستمرت المجادلة بينهم يومين، جمعهم فيها مرتين، وانتهى الخلاف بالاتفاق على بقائها فى يد الإمام، فكان ذلك أمراً مجمعاً عليه، لايجوز منهم خلافه.

ثانيتها: أنه فى عصر الاجتهاد كان كل إمام يجتهد فى ألا يشذ بأقوال يخالف ما عليه فقهاء بلده، حتى لايعتبر شاذاً فى تفكيره، فأبو حنيفة كان شديد الاتباع لما هو موضع إجماع عند من سبقوه من فقهاء الكوفة، ومالك كان يعتبر إجماع أهل المدينة مقدماً على حديث الآحاد، وبذلك تكونت فكرة اعتبار الإجماع حجة لاتصح مخالفتها.

ثالثتها: ماورد من آثار تثبت الاحتجاج بالإجماع من مثل قوله ﷺ: «لاتجتمع أمتى

(١) جـ ١ ص ٩٨.

(٢) المناقب للمكى جـ ١ ص ٨٢.

على ضلالة» وقوله عليه الصلاة والسلام: «ما رآه المسلمون حسناً، فهو عند الله حسن» ومثل ماررواه الشافعي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: «ألا فمن سره بحبحة الجنة فليلزم الجماعة، فإن الشيطان مع الفذ، وهو من الاثنين أبعد».

١٤٤ – على هذه الأسس سار الاحتجاج بالإجماع في عصر الاجتهاد، ويظهر أن معنى الإجماع لم يكن محرراً، فكان انعقاد الإجماع موضع خلاف بين العلماء في كثير من المسائل.

ولقد وجدنا أبا يوسف رضي الله عنه في الرد على سير الأوزاعي يناقشه في معنى إجماع الأئمة، عندما منع الإسهام للبراذين، وأسهم للفرس سهمين، ولم يعتبر البرذون كالفرس، فقد قال الأوزاعي في ذلك: «كان أئمة المسلمين فيما سلف، حتى هاجت الفتنة من بعد قتل الوليد بن يزيد – لا يسهمون في ذلك للبراذين» فيقول أبو يوسف في الرد عليه: «ما كنت أحسب أحداً يجهل هذا، ولايميز بين الفرس والبرذون، ومن كلام العرب المعروف الذي لايختلف فيه أن نقول هذه الخيل ولعلها براذين كلها أوجلها، ومما نعرف نحن في الحرب أن البراذين أوفق لكثير من الفرسان من الخيل في لين عطفها، وقودها، وجودتها، مما لم يبطل الغاية، وأما قول الأوزاعي: على هذا كانت أئمة المسلمين فيما سلف، فهذا كما وصف من أهل الحجاز، أو رأي بعض مشايخ الشام، ممن لا يحسن الوضوء ولاالتشهد، ولاأصول الفقه»[1].

ونرى من هذا أن الأوزاعي يحتج بالإجماع وأبو يوسف يمنع انعقاد الإجماع ويسلم له بأن رأيه عليه علماء الحجاز، وبعض أهل الشام، ممن لايعدون من العلماء، وفي هذا يسلم أبو يوسف بأن إجماع الأئمة حجة، ولكن ينازعه في انعقاده.

وتجد الشافعي رضي الله عنه من بعد يتجادل مع كثيرين من مناظريه. في المسائل في أمر انعقاد الإجماع في هذه المسائل، حتى تكاد المناظرة تدفعه إلى إنكار وجود الإجماع، إلا في أصول الدين، وفي مثل إجماع العلماء على أن الظهر أربع[2].

وترى من هذا كيف كان العلماء في عصر الاجتهاد يختلفون في انعقاد الإجماع، وإن كانوا لايختلفون في أصل حجته، ولعل أول من حرر معنى الإجماع على التعريف الذي بيناه هو الشافعي رضي الله عنه في رسالته.

---

(١) الرد على السير: الأوزاعي ص ٢١ طبع مصر.

(٢) راجع في هذا كتاب (جماع العلم) الجزء السابع من الأم ص ٢٥١.

١٤٥: جاء الحنفية وقرروا أن الإجماع حجة، ونسبوا ذلك التقرير إلى أبى حنيفة وصاحبيه، ولم يفرقوا فى هذا بين أنواع الإجماع، بل قرروا أن ذلك قول المشايخ، سواء فى ذلك الإجماع القولى، والإجماع السكوتى.

ويعتبر ذلك النوع الأخير من الإجماع عند الحنفية رخصة، وتصويره أن يذهب واحد من أهل الحل والعقد أو الاجتهاد فى عصر إلى حكم فى مسألة قبل استقرار المذاهب على حكم تلك المسألة، وينشر ذلك بين أهل عصره، وتمضى مدة التأويل فيه، ولم يظهر له مخالف.

ومن الإجماع السكوتى أيضاً ما يكون فى الأفعال، وصورته أن يفعل واحد من أهل الإجماع فعلا، ويعلم به أهل زمانه، ولاينكر عليه أحد، وتمضى مدة التأويل والتفسير[1].

---

(١) راجع كشف الأسرار، ومن هذا التصوير للإجماع السكوتى يتبين أنه لابد من أمرين لاعتباره: (أحدهما) ألا تكون المسألة التى حدث السكوت عليها قد سبق اختلاف المذاهب فيها، وإلا كان القول الذى يعلن اختياراً لواحد منها، ولايكون إجماعاً بالسكوت يكون لسبق تقرير الآراء المختلفة، وعدم الاحتياج إلى ذكر بيان جديد لها.

(وثانيهما) أن تمضى مدة التأويل والتفسير وتوجيه القول، ولايوجد اعتراض ومخالفة.

هذا ويجب التنبيه إلى أن الإجماع السكوتى لم يأخذ به كثيرون من العلماء، فالشافعى رضى الله عنه لا يأخذ به، إذ يفسر الإجماع بما لايدخل فى عمومه الإجماع السكوتى، فيقول فى الرسالة: «لست أقول ولا أحد من أهل العلم: هذا مجتمع عليه إلا لما تلقى عالماً أبدا إلا قاله لك، وحكاه عمن قبله: كالظهر أربع، وكتحريم الخمر، وما أشبه ذلك» ويحتج لهذا الرأى بأنه لاينسب لساكت قول، ولأن السكوت يحتمل أن يكون لأنه موافق، ويحتمل أن يكون لأنه لم يجتهد بعد فى الواقعة، ويحتمل أنه اجتهد ولكن لم يؤده إلى شىء، وإن أدى اجتهاده إلى شىء، فيحتمل أن يكون ذلك الشئ مخالفاً لذلك القول الذى ظهر، لكنه لم يظهره، إما للتروى والتفكير فى ارتياد وقت يتمكن فيه من إظهاره، وإما لاعتقاده أن القائل بذلك مجتهد ولم يرد الإنكار على المجتهد، لاعتقاده أن كل مجتهد مصيب، أو لأنه سكت خشية ومهابة، ومع هذه الاحتمالات لايكون سكوتهم مع إعلان قول المجتهد فيما بينهم إجماعاً.

وقد نقل ذلك الرأى عن الظاهرية وبعض الحنفية والجبائى من المعتزلة، وأكثر الحنفية كما تبين فى الصلب على أنه إجماع، وقال العلماء: إن السكوت يكون حجة ولكن لايعد إجماعاً، وذهب بعضهم إلى أن الرأى إن كان من حاكم، وسكت العلماء فليس بحجة، وإن كان من فقيه كان إجماعاً.

وحجة من اعتبر السكوت بشروطه إجماعاً أن احتمالات المخالفة أو التروى هى غير الظاهر، إن السكوت فى موضوع البيان بيان، ومادام الرأى قد اشتهر وعرف فالسكوت عن الرد دليل الموافقة، إذ لو كان مخالفاً لكان ذلك وقت البيان، ويبعد أن يسكت، لذلك كان احتمال المخالفة احتمال غير الظاهر، وهو احتمال غير ناشئ عن دليل، فلا يلتفت إليه، وإنما الاحتمال الذى يسقط به الاستدلال هو الاحتمال الذى تشهد له الأمارات، ولا تناقضه، والأمارات هنا شاهدة لاحتمال الموافقة دون المخالفة، فتعين الموافقة.

وهكذا يعتبر الحنفية الإجماع السكوتى حجة، ولو كان أساسه فعلا، ولايلزم أن يكون قولا، ويقول فى الاستدلال لذلك البزدوى:

«إن النطق منهم جميعاً متعذر غير معتاد، بل المعتاد فى كل عصر أن يتولى الكبار الفتوى، ويسلم سائرهم.. وإنما نجعل السكوت تسليماً بعد العرض، وذلك موضع وجوب الفتوى، وحرمة السكوت لو كان مخالفاً.

ولقد بنى على هذا الأصل، وهو أخذهم بالإجماع السكوتى أن الصحابة ومن بعدهم إذا اختلفوا فى حادثة على قولين أو أقاويل محصورة كان ذلك إجماعاً منهم، على أنه لاقول فى هذه الحادثة سوى هذه الأقوال، وإن ماخرج عنها باطل، فلا يجوز إحداث قول آخر، ويقول صاحب كشف الأسرار «إن ذلك قول الجمهور».

ولاشك أن اختلاف الصحابة فى مسألة لايجوز معه أن يخرج منه إلى قول آخر ليس قول أحد منهم، بل يختار المجتهد منها ما يستقيم مع مقاييسه، وذلك على مقتضى مذهب أبى حنيفة الذى نقلناه لك فى صدر كلامنا فى أصوله التى بنى عليها اجتهاده، ونجد من الحق علينا أن نعيد هذه العبارة المأثورة عنه، والتى تضافرت بها الأخبار وهى: «إنى آخذ بكتاب الله إذا وجدته، فما لم أجده أخذ بسنة رسول الله ﷺ، فإذا لم أجد كتاب الله ولاسنة رسول الله ﷺ، أخذت بقول أصحابه، آخذ قول من شئت، وأدع قول من شئت، ثم لاأخرج من قولهم إلى قول غيرهم، فإذا انتهى الأمر إلى إبراهيم الشعبى، والحسن، وابن سيرين، وسعيد بن المسيب – وعدد رجالا قد اجتهدوا – فلى أن أجتهد كما اجتهدوا».

فهذه العبارة تفيد أنه يأخذ بأقوال الصحابة مقلداً لهم رضى الله عنه، إن كان لهم قول واحد، وإن كانت لهم أقوال اختار ما يتفق مع مسلكه فى الاجتهاد ويستقيم مع قياسه.

وهذه العبارة كما تفيد هذا تفيد أنه لايتقيد ذلك التقيد بالنسبة لمن جاء بعد الصحابة من التابعين، إذ هى تفيد أن له أن يجتهد كما اجتهد التابعون، لايتقيد بأقوالهم منفردة، بل إذا استقامت بين يديه الأقيسة لها فى مجموعها وآحادها سار على مقاييسه، لأن له أن يجتهد كما اجتهدوا، وهو رجل وهم رجال.

١٤٦ – ونريد فى هذا المقام أن نشير إلى أمرين:

أحدهما: أكان أبو حنيفة يقيِّد نفسه بأقوال من جاءوا بعد الصحابة لايخرج عنها إلى غيرها، ويعد ذلك إجماعاً يتقيد به، ولايجوز أن يعدوها فى اجتهاده؟ والجواب عن ذلك قد نوهنا عنه آنفاً، وهو أن تلك العبارة المأثورة عنه رضى الله عنه تدل بعبارتها، أو على الأقل تفيد بإشارتها أنه لا يتقيد، لأنه كان لايتقيد بأقوال التابعين من أمثال الحسن البصرى،وابن سيرين، وابن المسيب، وإبراهيم النخعى، بل يجوز أن يجتهد كما اجتهدوا، فأولى كل من جاء بعدهم، لأنهم لم تتوافق آراؤهم، حتى يكون الاتفاق حجة فى ذاته، ولم يكن تفكيرهم ذا صلة بمشاهد الرسول حتى تكون مجاوزة أقوالهم فى معنى مجاوزة السنة، وإن كانوا مختلفين.

ولقد كان التقيد بأقوال المختلفين فى عصر من العصور موضع اختلاف بين المجتهدين فى المذهب الحنفى، وفى غير المذهب الحنفى، فقد قال بعض العلماء بالتقيد مطلقاً، ومنع بعضهم ذلك مطلقاً، وقال: إن اختلافهم دليل على تسويغ الاختلاف فى الحادثة، والمصير إلى ما أدى إليه الاجتهاد، فجاز إحداث قول آخر فيها، كما لو لم يستقر الخلاف.

وفصَّل بعض الأصوليين، فقال: إن كان القول الحادث رافعاً لما اتفقوا عليه يكون مردوداً، كاختلاف الصحابة فى الجد مع الأخوات والإخوة، فقد اتفقوا على أنه يستحق مع الأخوات والإخوة الأشقاء والأب، ولكن اختلفوا فبعضهم يحجب به جميع الإخوة والأخوات، وبعضهم قال يشاركونه ولايحجبهم، فإذا قال مجتهد بعد ذلك أنه يستحق معهم شيئاً، فقد خرج على إجماعهم لأنهم اتفقوا على الاستحقاق، فحكمه بعدم الاستحقاق مخالفة لإجماع إيجابى قولى.

وإن كان القول الحادث لاينقض ما اتفقوا، بل يكون أخذاً ببعض وجوه النظر فى ناحية، وبالوجوه الأخرى فى الناحية الأخرى كاختلاف الصحابة فى انحصار الإرث فى أحد الزوجين والأب والأم، فقد قال بعض الصحابة تأخذ الأم الثلث من التركة، وقال بعضهم ثلث الباقى بعد نصيب أحد الزوجين، فإذا قال قائل إن لها ثلث الكل إذا كان الورثة أماً وزوجة وأباً، وثلث الباقى إذا كان الورثة أماً وزوجاً وأباً فهو لم يشذ عن القولين، ولايعد خارجاً على الإجماع. ولقد قال بعض العلماء: إن الصحابة يتقيد المجتهد بخلافهم فلا

يتجاوز أقوالهم إلى أقوال غيرهم، أما غيرهم فلا يتقيد به، وإن عبارة أبى حنيفة تفيد هذا المعنى وتؤدى إليه كما نوهنا سابقاً.

الأمر الثانى: أن أبا حنيفة عند تقيده بأقوال الصحابة لايعدوها إلى غيرها بل يختار منها ما يتفق مع قياسه، ولم يكن ذلك لأنه إجماع عنده، بل لأنه لايريد أن يترك المأثور، ولايريد أن يخرج عن اتباع السلف الصالح رضى الله عنهم، لأنه يرى أن صحبتهم لرسول الله ﷺ أكسبتهم علماً بالدين، وفقهاً فيه وفهماً لأحكامه، ومعرفة لمراميه أكثر من غيرهم، حتى ليروى عنه أنه كان يقول «إن جلوس أحدهم مع النبى ﷺ ساعة خير من علم سنين» ثم الذين شاهدوا وعاينوا أماكن التنزيل، والحوادث التى اقترنت بالأحكام وأسباب النزول.وفرق بين التقيد بأقوالهم وعدم الخروج عن نطاقها لهذه المعانى،والتقيد بها لأنها إجماع حتى لايخرج عن مجموع هذه الأقوال التى انحصر اختلافهم فيها واعتبارذلك إجماعاً منهم.

ووجه التفرقة أنه فى الأول إنما يمتنع الخروج تقديساً لاجتهاد الصحابة واعتباره قريباً من السنة واعتباره الخروج عن مجموع أقوالهم المختلفة ابتداعاً ينافى الاتباع ونهج طريق السلف الذى يكون فيه الأمن من الشطط، ومجاوزة الاعتدال.

أما فى الثانى، فيكون الامتناع، لأنه اتفاق وإجماع، ويكون داخلا فى عموم قوله صلى الله عليه وسلم «لا تجتمع أمتى على ضلالة» ويكون ذات الاتفاق هو موضع الاحتجاج، لا كونه من الصحابة.

وقد علمت أن المنقول عن أبى حنيفة يبين أنه لايجتهد مع اجتهادهم المتفق عليه تقديراً لأقوالهم بسبب الصحبة، وأن التابعين لايرتفعون إلى هذه الدرجة فهم رجال له أن يجتهد كما اجتهدوا.

١٤٧- ولقد ينسب علماء الأصول فى المذهب الحنفى إلى أبى حنيفة وأصحابه تفصيلات فى الإجماع، مثل أهلية من ينعقد منهم الإجماع، فلا يدخل فى الإجماع الفساق وأصحاب الهوى والبدع، لأن الفساق ليسوا ذوى كرامة، والأخذ بالإجماع فيه تكريم للجتمعين، وحكم بخيريتهم، عملا بقوله تعالى: «**كنتم خير أمة أخرجت للناس، تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر**»[1] ولأن أهل الهوى كالخوارج والروافض فيهم

(١) سورة آل عمران آية ١١٠.

من التعصب لأقوالهم، وإهدار آراء الجماعة الإسلامية مايجعل خلافهم غير معتبر، فينعقد الإجماع، ويكون حجة فى نظر الحنفية، ولو خالف الإجماع الخوارج أو الروافض، أو بعض الفساق.

والاجتهاد، أهو شرط أم لا؟ فيقولون ليس بشرط فى أمهات الشريعة الممهدة للعامة التى لا تحتاج إلى نظر ورأى كنقل القرآن الكريم إلى الأخلاف والصلوات الخمس، وأما ما يحتاج إلى نظر ورأى واجتهاد، فلا يكون الإجماع إلا باتفاق المجتهدين، حتى لو خالف بعض العوام فى ذلك لا يلتفت إلى خلافه، وينعقد الإجماع مع هذا الخلاف.

١٤٨- وكما ينسبون إلى الأئمة تفصيلات فيمن يتكون منهم الإجماع ينسبون إليهم تفصيلات فى شروط الإجماع، فهم لا يشترطون انقراض العصر لينعقد الإجماع، كما ينسبون إلى الشافعى[١].

ويذكرون اختلاف أبى حنيفة وأصحابه في شرط من شروط الإجماع وهو كون الأمر المجتهد فيه كان فيه اجتهاد وخلاف من السلف، فيقولون إن محمداً رضى الله عنه لايشترط شيئاً فى هذا فينعقد الإجماع ولو كان الأمر المجمع عليه موضع اجتهاد واختلاف بين الصحابة، ويكون الإجماع حجة ملزمة، ليس لأحد أن يخالفه من بعد، ولو كان فى هذه المخالفة متبعاً لبعض آراء السلف الصالح من أصحاب النبى ﷺ، وذكر الكرخى أن أبا حنيفة شارط لحجية الإجماع أن يكون الأمر المجمع عليه كان موضع اختلاف بين الصحابة، وأن ماأثر عنهم فيه خلاف لا يكون الإجماع فيه حجة، لأن من يأخذ برأى واحد من المختلفين يكون متبعاً لبعض آثار السلف، ولا يكون مبتدعاً.

١٤٩- وقد أخذ ذلك الخلاف من حكم فرع من الفروع روى عن أبى حنيفة وخالفه فيه محمد، وذلك الفرع هو بيع أمهات الأولاد[٢]. وذلك أن بيعهن كان مختلفاً فيه بين الصحابة، فأكثرهم لم يجوزوه، حتى قال عمر رضى الله عنه: كيف تبيعونهن وقد اختلطت لحومكم بلحومهن، ودماؤكم بدمائهن؟ وجوزه على وجابر وغيرهما، حتى لقد قال على رضى الله عنه:

---

(١) والصحيح أن الشافعى لا يشترط انقراض العصور، فإن ذلك الشرط لم يجئ فى الرسالة وعموم ماجاء بها يخالفه.

(٢) أم الولد هى الأمة التى يغشاها سيدها، فتعقب منه ولداً ويدعى نسبه، فيقال لها أم ولد.

اتفق رأيي ورأى عمر على ألا تباع أمهات الأولاد، والآن رأيت بيعهن، وقال جابر: كنا نبيع أمهات الأولاد على عهد الرسول ﷺ[1].

ولقد ذكر العلماء أنه لما جاء عهد التابعين أجمعوا على أنه لايجوز بيعهن: فهل يعتبر اتفاق التابعين هذا إجماعاً لا تجوز مخالفته؟ وتعتبر المسألة متفقاً عليها لا خلاف فيها؟ ولو اعتبرت كذلك ماجاز لقاض من بعد أن يحكم بصحة بيعهن لأنه يقضى فى فصل غير مجتهد فيه، بل هو موضع اتفاق، ويناقض الإجماع، ولو كان اتفاق التابعين لا يعد إجماعاً لجاز للقاضى أن يحكم بصحة البيع، لأن الأمر ليس فيه إجماع، بل هو فصل مجتهد فيه، وقد اختلف فيه الصحابة، فإذا قضى بصحة البيع، فقد صادق حكمه قول صحابى، فينفذ قضاؤه، فما المروى فى هذا عن أبى حنيفة وأصحابه؟

لقد روى عن محمد رواية واحدة، وهى أن البيع باطل، ولو قضى بصحته كان قضاؤه باطلا لا ينفذ، ولذلك قال العلماء إن رأيه أن الإجماع ينعقد ويكون حجة، ولو كان الفصل الذى انعقد فيه الإجماع قد كان موضع خلاف عند السلف، إذ الإجماع اللاحق ينسخ الخلاف السابق.

أما أبو حنيفة فقد روى عنه روايتان:

إحداهما: أن قضاء القاضى ببيع أمهات الأولاد لا ينفذ، وبذلك يكون رأى أبى حنيفة ومحمد واحداً.. ورواية أخرى رواها أبو الحسن الكرخى أنه ينفذ، وبذلك يكون رأى محمد مخالفاً لرأى شيخه أبى حنيفة، وهناك رواية ثالثة ذكرها جامع الفصوليين، وهى أن القضاء ينفذ إذا أمضاه قاض آخر.

ولا شك أنه على الرواية التى تمنع صحة الحكم بالبيع يكون رأى أبى حنيفة أن مثل هذا الاتفاق من التابعين إجماع يعتد به، ويكون ملزماً للأخلاق ولو كان للسلف الصالح من صحابة محمد ﷺ اجتهاد فيه، ورأى مخالف.

أما على الرواية التى تجيز حكم القضاء بصحة بيعهن، فقد اختلف تخريجها، فقال الكرخى وشمس الأئمة الحلوانى وغيرهما: إن هذا يدل على أن أبا حنيفة رضى الله عنه

(١) كشف الأسرار جـ ٣ ص ١٦٨.

يشترط لا عتبار الإجماع حجة ملزمة لا يجوز القضاء بغيرها ألا يكون الأمر الذى اتفق الفقهاء فى عصر من العصور عليه موضع اجتهاد واختلاف بين الصحابة رضوان الله تبارك وتعالى عليهم.

وقال بعضهم إنه لا خلاف بين أبى حنيفة ومحمد فى هذا المقام، بل تخريج قول أبى حنيفة فى هذا على هذه الرواية أن ذلك الإجماع المتأخر، لأن كثيرين من العلماء قد قالوا إنه ليس بإجماع، كان مختلفاً فيه فإذا جاء قاض وأجاز بيع أمهات الأولاد، فقد اختار الأخذ بعدم اعتبار ذلك الإجماع، وذلك فصل مجتهد فيه، فيجوز قضاؤه وينفذ، فإن كان أبو حنيفة قد أجازه فليس ذلك لأنه لا يعتبر هذاالإجماع، بل إنه يعتبره، ولكنه يعترف بأنه مجتهد فى انعقاده حجة، فإذا اختار قاض عدم انعقاده حجة احترم قضاؤه.

وعلى هذا التخريج يكون الإجماع منعقداً عنده، ولو كان فى فصل قد اختلف فيه الصحابة، وكان الإجماع اختياراً لأحد القولين.

١٥٠- هذا هو الفرع الذى استنبط منه بعض العلماء خلاف أبى حنيفة مع محمد فى اعتبار هذا النوع من الإجماع ملزماً، أو عدم اعتباره، ولقد وضعنا بين يدى القارئ طريق استنباط ذلك الشرط، والخلاف فيه، أو عدم الخلاف، وترى أنه مبنى على ادعاء إجماع التابعين على عدم جواز بيع أمهات الأولاد، فهل دعوى ذلك الإجماع ثابتة لا مجال للشك فيها؟ لقد وجدنا شيخ التابعين بالمدينة سعيد بن المسيب يمنع بيعها، ووجدنا شيخ الكوفة إبراهيم النخعى يمنع بيعها، ووجدنا أبا حنيفة روى عن شيخه عن إبراهيم عن عمر بن الخطاب أنه كان ينادى على منبر رسول الله ﷺ بأن بيع أمهات الأولاد حرام، إذا ولدت الأمة لسيدها فليس عليها رق بعد[1]. فهل يعد اتفاق إبراهيم فقيه الكوفة وسعيد بن المسيب فقيه المدينة دليلا على الإجماع، وهل اتفق معهم أيضاً جميع الفقهاء التابعين بالبصرة، ومكة والشام واليمن وغيرها من الأقطار والأمصار، وأخبر كل تابعى عمن قبله من المجتهدين أنه قال ذلك.

لقد رجعنا إلي مبسوط السرخسى شارح كتب ظاهر الرواية فى باب أم الولد فوجدناه يذكر أن بيعها موضع خلاف، وأن رأى الجمهور، ومنهم الحنفية، أن البيع غير

(١) الآثار لأبى يوسف ص ١٩٢.

صحيح، ثم يحتج للجمهور بالحديث، وآثار الصحابة، والقياس، ولا يحتج بالإجماع، لأن انعقاد الإجماع من التابعين فى بيع أمهات الأولاد موضع نظر.

وإذا كان ذلك الإجماع موضع نظر، وادعاؤه لا دليل عليه، فكل ما انبنى عليه من استنباط ليس موضع تسليم، لأنه بنى على أمر لم يثبت، ولو سلمنا أن الإجماع قد انعقد من التابعين على عدم بيع أمهات الأولاد فهل ثمة دليل على أن أبا حنيفة اعتبره الحجة فى هذا، لقد وجدناه فى الآثار يحتج بخبر عمر، ولا يذكر إجماعاً، إنه لم يتعرض له بنفى ولا إثبات.

والحق أن التخريج فى هذه القضية لا يعتمد على أساس سليم يصح للإنسان أن يعتقد أن فكرة الإجماع سلباً أو إيجاباً كانت مسيطرة على أبى حنيفة فى دراسته لها وانتهائه فيها إلى ماانتهى إليه من أحكام فى البيع والقضاء به.

١٥١- ولقد ذكر علماء الأصول فى المذهب الحنفى أن الإجماع حجة قطعية، وقال بعض العلماء أنه حجة ظنية(١).

وفصَّل فخر الإسلام فجعل الإجماع ثلاث مراتب: أعلاها إجماع الصحابة، وجعله كالحديث المتواتر، والأدلة القطعية-يوجب قطعاً لأنهم هم الذين شاهدوا وعاينوا، والثانى إجماع من بعدهم فى فصل غير مجتهد فيه، فيكون كالحديث المشهور المستفيض، والثالث الإجماع فى فصل مجتهد فيه، فإنه فى هذه الحال يكون كخبر الآحاد يعتبر ظنياً فقط، تكون فيه شبهة، وهذا كله إذا نقل خبر الإجماع بطريق التواتر، أما إذا نقل خبر الإجماع بطريق الآحاد، فإنه لايوجب يقيناً، ولو كان إجماع الصحابة لأن إجماع الصحابة وإن أفاد القطع فى ذاته فإن نقله بطريق الآحاد جعل الظن يحيط بالنقل، وصار كحديث الآحاد، لأن

---

(١) ولقد فصل بعض العلماء تفصيلا حسنا، فقال: إن كان الحكم المجمع عليه مما يشترك الخاصة والعامة فى معرفته مثل أعداد الصلوات وركعاتها، وفرض الحج والصيام، وزمنها ومثل تحريم الزنى وشرب الخمر والسرقة والربا - كفر منكره، لأنه صار بإنكاره جاحداً لما هو من دين الرسول قطعاً، فصار كالجاحد بصدق الرسول عليه الصلاة والسلام، وإن كان مما ينفرد الخاصة بمعرفته، كتحريم تزوج المرأة على عمتها وخالتها، وفساد الحج بالوطء قبل الوقوف بعرفة، وتوريث الجد السدس وحجب بنى الأم بالجد، ومنع توريث القاتل، ولا يكفر جاحده، ولكن يحكم بضلاله وخطئه، لأن هذا الإجماع، وإن كان قطعياً أيضا، إلا أن المنكر متأول، والتأويل مانع من الكفر.

أقوال رسول الله ﷺ فى ذاتها تفيد القطع فى الدين، ولكن الظنية فى أحاديث الآحاد جاءت فى نقلها.

والإجماع فى كل حال مقدم على القياس.

ويقول فخر الإسلام البزدوى: «من أنكر الإجماع فقد أبطل دينه، لأن مدار أصول الدين كلها ومرجعها إلى إجماع المسلمين».

١٥٢- هذه خلاصة موجزة أشد الإيجاز لما قاله فخر الإسلام فى الإجماع، فهل يحكى فى نظره فى كل هذا أقوال أبى حنيفة وأصحابه؟ الظاهر ذلك، وإن لم يبين العماد الذى يعتمد عليه فى نسبة هذه الآراء إليهم.

ومهما يكن أمر نسبة هذه الأحكام إلى أبى حنيفة وأصحابه، فإننا نجد من الحق أن نشير إلى أمر قرره فخر الإسلام وغيره من علماء الأصول، وهو أن العلماء الذين قرروا أن الإجماع حجة، قرروا مع ذلك أن يكون الإجماع له سند فلا يمكن أن يجمع العلماء على أمر إلا إذا كان لهم سند من الشرع بعثهم على الإجماع، ويسمى ذلك فخر الإسلام السبب الباعث على الإجماع، وذلك السند أو السبب الباعث حديث، أو قياس، ولكن بعد انعقاد الإجماع لا يبحث عن سنده، بل يعتبر هو فى ذاته حجة، تفيد الإلزام، ولا يصير الإلزام فيها بخبر الآحاد، أو القياس، بل بذات الإجماع، فلا يكون ثمة مناقشة فى سند الإجماع، أهو يؤدى إلى ماقال أم لا يؤدى حتى لا يكون ثمة مجال لتخطئة المجمعين، وذلك ليتحقق معنى الحديث، «لا تجتمع أمتى على ضلالة».

١٥٣- هذا أمر مقرر ثابت ينسب إلى أبى حنيفة وغيره من العلماء وهو فى مرتبة البدهيات يعرفه كل الذين يعرفون ماقرره العلماء بشأن الإجماع.

ونجد من الحق علينا فى هذا المقام أن نناقش بعض الكتاب الأوربيين فى بعض ماقرروه بالنسبة لحكم الإجماع عند المسلمين، فقد قالوا: الحديث النبوى الذى يعتبر أساس الإجماع هو: «إن أمتي لا تجتمع على ضلالة» يضاف إليه الآية ١١٥ من سورة النساء التى يتوعد الله فيها: «ومن يبتغ غير سبيل المؤمنين»، والآية ١٤٣ من سورة البقرة: «وكذلك جعلناكم أمة وسطا».

وقالوا: على هذا يكون فى مقدور الناس أن يخلقوا بطريقة تفكيرهم وأعمالهم عقائد وسنناً، لا أن يسلموا بما تلقوه عن طريق آخر فحسب، وقد أصبح بفضل الإجماع ماكان فى أول الأمر بدعة أمراً مقبولا، نسخ السنة الأولى، فالتوسل بالأولياء مثلا صار عملياً جزءاً من السنة، وأعجب من هذا أن الاعتقاد بعصمة النبى قد جعل الإجماع ينحرف عن نصوص واضحة فى القرآن، فلم يقتصر الإجماع على تقدير أمور لم تكن مقررة من قبل فحسب بل غيَّر عقائد ثابتة وهامة جداً تغييراً تاماً، وعلى هذا فهو يعتبر اليوم عند الكثيرين- مسلمين وغير مسلمين – وسيلة فعالة للإصلاح، فهم يقولون إن المسلمين يستطيعون أن يجعلوا من الإسلام ما شاءوا على شريطة أن يكونوا مجمعين، على أن الآراء غير متفقة فيما يمكن أن ينتظر للإجماع، فجولدسيهر الذى درس تاريخ الإجماع يعتقد أنه يمكن أن يكون له شأن كبير على خلاف سنوك هرجونيه الذى يرى أن الفقه قد جمد، ولذلك فلا رجاء فى الإجماع»(١).

١٥٤- هذا كلام الأوروبيين فى الإجماع: وهو يدل على أنهم لم يفهموا ما قيل حول الإجماع على وجهه الصحيح، فهم ذكروا الإجماع على أنه حقيقة مقررة فى الإسلام ثابتة ثبوتاً لا مجال للنظر فيه بأى نوع من النظر، وأن الإجماع هو إجماع العامة، وأنه يتناول فى شمول أحكامه ما يتصل بالعقائد والعمل، وأنه يعارض الكتاب الكريم، والقطعى، من آياته فى دلالتها، وأحاديث رسول الله ﷺ، وأنه يقدم على الكتاب والسنة، وأنه يمكن أن يكون سبباً فى بناء شريعة جديدة غير ماجاء فى كتاب الله وسنة رسوله، وأنه بالإجماع تغيرت عقائد، وجاءت عقائد لم تكن ثابتة.

وذلك فى مجموعه فهم خطأ للإجماع والقائلين به، لأن قضية كون الإجماع حجة ليست موضع إجماع من المسلمين، بل من المجتهدين والذين لهم مقام فى الاجتهاد معروف، لمنهم من أنكر وجوده، ومنهم من اعترف به حجة، ولكن إذا نوقش فى قضية ادعى الإجماع فيها أنكر وجوده، حتى إن الشافعى لم يسلم به لمناظر قط إلا فى الإجماع فى أصول المسائل، وكون الصلوات خمساً، وعدد ركعات الفرائض ونحو ذلك، ولم يعتبر أحمد بن حنبل من أنواع الإجماع حجة إجماع الصحابة، فالإجماع ليس قضية مسلمة.

---

(١) دائرة المعارف الإسلامية، العدد السابع من المجلد الأول مادة الإجماع، وترجمة الجامعيين.

والذين قرروا أن الإجماع حجة اتفقوا على أنه حجة بعد كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ، وأنه لا يعارض كتاب الله تعالى، والمشهور المستفيض من سنته ﷺ، وكثير من العلماء علي أنه حجة ظنية إلا ما قال بعض هؤلاء من أن إجماع الصحابة وحده هو الذى يكون حجة قطعية.

وإن الإجماع المعتبر عند عامة العلماء هو إجماع المجتهدين لا إجماع العوام، إلا فى المسائل الدينية التى لا تحتاج إلى نظر واستنباط وتأمل كالصلوات وعددها، فإن إجماع العامة فيها معتبر.

وإن الإجماع إذا كان حجة ظنية، وهو رأى الأكثرين، فهو فى العمل دون الاعتقاد.

وأن العلماء الذين اعتبروا الإجماع حجة، قد اتفقوا على أنه لابد من سند من كتاب الله أو سنة رسوله ﷺ، أو قياس صحيح يحمل فيه الحكم على نص من كتاب الله تعالى، وإذا كان لابد من سند النص أو الحمل على النص، فكيف يعارض الكتاب الكريم ويقدم عليه؟ نعم إن الإجماع إذا كان السند الذى اعتمد عليه حديث آحاد، فإنه يصبح الثبوت بالحكم بعد الإجماع كالثبوت بالمشهور من الأحاديث، لما أعطاه الإجماع عليه من قوة.

هذه هى الحقائق المقررة فى الإجماع، وقد قالها العلماء فيه، ولكن الأوربيين يفهمون الأمور كما يريدون، ولا يفهمون المسائل كما هى فى ذاتها، حتى إنهم يقررون أن البدع بعد الإجماع عليها تصبح سنناً، وهذه فرية على الإسلام، لأنه لم يجمع على بدعة من جهة، ولأن البدعة مهما يكن أمر الآخذين بها وعددهم هى ضلالة، كما قال رسول الله ﷺ: «كل بدعة ضلالة، وكل ضلالة فى النار».

إن الإجماع فى شرعيته إنما كان حجة بعد النص، لمراعاة وحدة الجماعة وتوحيد رأيها ومنع العمل بالشاذ من الآراء.

٥- القياس

١٥٥- نقلنا لك أن أبا حنيفة كان إذا لم يجد نصاً في كتاب الله تعالى ولا سنة رسول الله ﷺ، ولا فتوى صحابي، اجتهد واتجه إلى الرأي، يتعرف وجوه النظر المختلفة للمسألة، وأنه كان يتجه إلى القياس أحياناً، وإلى الاستحسان أحياناً، ومصلحة الناس وعدم الحرج في الدين رائده، فهو يأخذ بالقياس إلا إذا قبح الأخذ بالقياس ولم يتفق مع معاملات الناس، فيأخذ حينئذ بالاستحسان، وتعامل الناس هاد له في استحسانه وقياسه معاً.

وعلى ذلك نقول كما قررنا في صدر كلامنا أنه كان يأخذ من وجوه الرأي، ومناحيه بالقياس والاستحسان، وعرف الناس، ولكل في اجتهاده مقام واعتبار، ولنتجه إلى أولها الذي اشتهر به، وهو القياس.

١٥٦- والقياس الذي أكثر منه أبو حنيفة، قد ضبطه العلماء من بعده في تعريف جامع مانع، فقالوا: إنه بيان حكم أمر غير منصوص على حكمه بأمر معلوم حكمه بالكتاب، أو السنة، أو الإجماع، لاشتراكه معه في علة الحكم.

وإن اجتهاد أبي حنيفة ومسلكه في فهم الأحاديث، مع البيئة التي عاش فيها، من شأنه أن يجعله يكثر من القياس، ويفرع الفروع على مقتضاه ذلك لأن أبا حنيفة في اجتهاده ماكان يقف عند بحث أحكام المسائل التي تقع بل يتسع في استنباطه، فيبحث عن أحكام المسائل التي لم تقع، ويتصور وقوعها ليستعد للبلاء قبل نزوله، ويعرف الخروج منه إذا وقع، كما أشارت عبارته التي نقلناها من قبل، وإن ذلك بلا ريب يتقاضاه أن يستنبط العلل الباعثة للأحكام والغايات المناسبة لشرعيتها، ويبني عليها، ويجعل العلل مطردة في كل ماتنطبق عليه.

ولقد كان مسلك أبي حنيفة في فهم النصوص يؤدي إلى الإكثار من القياس، إذ لا يكتفي بمعرفة ماتدل عليه من أحكام، بل يتعرف من الحوادث التي اقترنت بها، وما ترمي إليه من إصلاح الناس، والأسباب الباعثة، والأوصاف التي تؤثر في الأحكام وعلى مقتضاها يستقيم القياس، فقد كان يتعرف من أسباب النزول، ومن المسائل التي قيلت فيها الأحاديث العلل الشرعية المؤثرة، حتى عد خير من يفسر الأحاديث لأنه لا يكتفي بالتفسير الظاهر

الذى يدل عليه سياق القول، بل يتعرف ماترمى إليه العبارة، وما تنبئ عنه الإشارة، وما يدل عليه اللفظ بمقتضاه ويستنطق ماتومئ إليه الحوادث التى اقترنت بالشرعية، وكل ذلك كان بلاريب يدفعه إلى الإكثار من القياس، ليسير في مسلكه فى التفسير إلى آخرمداه.

ولقد كان الحديث قليلا فى العراق كما علمت، وفقهاء الصحابة الذين نزلوا به كانوا يكثرون من الرأى ويرون أن الرأى خير لهم من أن يكذبوا على رسول الله ﷺ، أو يتحدثوا بما عساه لم يقله، وقد شرحنا عند الكلام فى أهل الرأى والحديث أن التابعين الذين كانوا بالعراق كانوا يخشون ذلك الكذب أيضاً، وإبراهيم النخعى شيخ مدرسة الكوفة الذى كان فقهه مثلا احتذاه أبو حنيفة فى اجتهاده يؤثر أن يقول قال الصحابى أو التابعى، على أن يقول قال رسول الله ﷺ، خشية الكذب عليه، وأن يقول عنه مالم يقله.

١٥٧- من أجل هذا كله أكثر أبو حنيفة رضى الله عنه من القياس، وكان يستنبط مما بين يديه من أحاديث ونصوص قرآنية عللا عامة للأحكام ويفرع عليها الفروع، ويعتبر تلك العلل قواعد يعرض عليها كل مايرد له من أقضية لم يرد فيها نص، ويحكم بمقتضاها، ويدرس ما يصل إليه من أحاديث متأثراً بهذه القواعد التى استنبطها، فإن وافق الحديث ما ثبت لديه، زادها قوة وتمكناً، وإن خالفها الحديث وكان راويه ثقة لديه تنطبق عليه شروط الرواية الصحيحة، أخذ الحديث وعده معدولا به عن القياس، يقتصر فيه على موضع النص، ولا يقيس عليه؛ فمثلا روى أبو هريرة أن النبى ﷺ، أمضى صوم من أكل أو شرب ناسياً، فقال أنه رزق ساقه الله إليه، فأخذ بالحديث، وقد خالف قاعدته التى تقول إن أساس الإفطار هو ما يصل إلى الجوف أو الجماع، ولقد أمضى علة القياس بعمومها فيما عدا الأكل والشرب ناسياً، ولم يقس الخطأ على النسيان، مع توافر الجامع بينهما وهو عدم توافر القصد فى كل، لأن حكم النسيان جاء معدولا به عن مقتضى القياس، فيقتصر فيه على مورد النص، ولا يعدوه.

وهكذا تجد العلل التى استنبطوها قد سبقت فى نظرهم العلم ببعض النصوص ولم يردوا النص لأجل اطراد العلة وتعميمها كما فهم بعض العلماء، ولم يقولوا إنهم يقدمون القياس على حديث الآحاد إذا انسد باب الرأى، بل يجعلون العلل قاصرة للنصوص على موضع النص، ومانعة من أن يقاس عليها كما علمت فى صوم الآكل ناسياً.

ولكن تعميم العلة قد يتجافى أحياناً عما عليه الناس من تعامل، فيقبح حينئذ القياس، أو تكون العلة معارضة بعلة أخرى أبعد تأثيراً، وحينئذ يكون الاستحسان أعدل وأصلح فيؤخذ به، وذلك ماسنوضحه عند الكلام فى الاستحسان وكيف كان مخففاً لما عساه يكون فى تعميم علل الأقيسة من قبح.

١٥٨- يبدو من هذا أن أبا حنيفة كان إمام القياس الذى يستنبط العلل من ثنايا النصوص، ويعمم حكمها، ويوائم بينها وبين النصوص المعارضة مواءمة عادلة مستقيمة لا يخرج فيها عن النص، ولا يلغى قياسه، وإذا قبح القياس فى موضع عدل عنه إلى الاستحسان فى هذه المسألة لا يعدوها، فهو يزيل قبح القياس فى المواضع التى يسن فيها، ولا يلغى عمومه، ويزيل اطراده.

ولكن أبا حنيفة الذى كان له ذلك المقام فى القياس لم يؤثر عنه أنه ضبط قواعده ونظم قانونه، وبين المنتج منه وغير المنتج، ولقد كنا نود أن نرى تلك القوانين المنظمة لأحكام القياس مدونة بقلم ذلك الفقيه العظيم، ولكنه لم يدون فى الفقه شيئاً، ولم يحرز بقلمه فيه، بل ترك تلاميذه يدونون، فدونوا مادونوا ولم يدونوا قوانين القياس.

إنه مما لاشك فيه أن أبا حنيفة رضى الله عنه كان يقيد نفسه فى أقيسته وكان يقيد نفسه فى استخراج العلل بنظام فكرى كان يلاحظه، فإن التناسق الفكرى بين الأحكام التى استنبطت بالقياس، والائتلاف فى الفروع، والتجانس بين أصناف المسائل التى أثرت عنه يجعلنا نحكم بأنه بلا ريب كان يلاحظ قوانين ونظما قيد نفسه بها، وإن لم ينقلها عن الأخلاف.

١٥٩- وإذا كان أبو حنيفة لم يبين لنا تلك النظم التى كان يقيد نفسه بها فقد جاء المجتهدون فى مذهبه،استنبطوا من تلك الفروع المأثورة عنه الروابط الجامعة بينها، وحاولوا أن يستخرجوا النظم التى كان الإمام يقيد نفسه بها فى أقيسته، ولقد ذكروا طائفة من تلك النظم على أنها ماكان يقيد به الإمام نفسه.

وإذا كنا فيما أسلفنا من بحث قد ناقشنا هؤلاء المستنبطين فيما استنبطوه من أصول استخرجوها من الفروع، ووافقناهم فى بعضها وخالفناهم فى بعض آخر، فإن ما استنبطوه من قوانين القياس، ليس لنا إلا أن نقر استنباطهم لها، لأنه ينطبق على أكثر

الفروع التى استنبطت بالقياس، وما ناقشوا به الشافعى فى أصوله كانت مناقشتهم فيه مصورة للعلل التى تستقيم عليها الأحكام المأثورة، وماتخلف منها بينوا فى أحكام ودقة سبب تخلفه.

من أجل هذا نقرر صدق كل ماجاء فى أصول فخر الإسلام فيما ساقه من أحكام العلل، وضوابط القياس، على أنه مذهب أبى حنيفة وأصحابه رضى الله عنهم.

ولانريد فى هذا البحث أن ننقل لك ماكتبه علماء الأصول فى المذهب الحنفى فى ذلك، ولكن نقتبس جزءاً منه يصور لك كيف كانت أقيسة أبى حنيفة، وكيف كان يسير فى استنباطه على مقتضى القياس وكيف كان يستخرج العلل من النصوص.

١٦٠- إن الأصل الذى قام عليه القياس أن أحكام الشارع وردت لصلاح الناس فى دنياهم وآخرتهم، فهى قد قدرت فيها معان وحكم تؤدى إلى المصلحة لا محالة، وإن كل طلب لشئ أو تحريم لشئ أو إباحة، أو كراهة، إنما كان ذلك لأوصاف اقتضت ذلك الحكم الشرعى، وشرع الله لأجلها ماشرع، وهو فى ذلك غير مكره ولا ملزم، تعالى الله عن ذلك علوا كبيراً. ولكنه رحمة بعباده، وإنعاماً منه وفضلا، جعل مايشرع من أحكام فيه مصالحهم وفيه خيرهم فى الحال، وحسن جزائهم فى المآل.

وعلى ضوء هذا المعنى الجليل يفهم أبو حنيفة رضى الله عنه نصوص الكتاب والسنة، وما انعقد عليه إجماع الصحابة، وما أثر عنهم من فتاوى، وما تتبعه من أحكام فقهية، ولكن الأحكام الشرعية بما تشتمل عليه من عبادات فيها تكليفات لا يستطيع العقل أن يدرك من أوصافها علة شرعيتها بحيث تناط الأحكام بها.

ولذلك يقسم أبو حنيفة - كما تنسب إليه كتب الأصول-النصوص إلى قسمين: نصوص تعبدية لا يبحث فيها عن علل الأحكام كالنصوص التى تثبت التيمم، ومناسك الحج، ونحو ذلك مما تكون شرعيتها التعبد، وتقريب العبد من ربه، وجعله يشعر بسلطانه وحده، وهذه النصوص لايجرى فيها القياس، لأنها لاتعلل، ولا يبحث عن الأوصاف التى كانت لأجلها شرعيتها، وإن كان المؤمن بالله ورسوله يؤمن بأن ذلك شرع لمصلحته، فما كان فى شرع الله عبث قط.

وهناك نصوص يبحث فيها عن الأوصاف التى كانت فيها، وثبت بسببها ماثبت بها من أحكام، وشرع ماشرع، فهذه النصوص معللة، تتعرف فيها العلة، ويجرى فيها على مقتضى هذه العلة للقياس.

وهذه النصوص هى التى كان يتفهم أبو حنيفة مراميها وغايتها وأسبابها وعللها، وعُد بسبب ذلك أحسن أهل عصره فهماً للحديث، لأنه ماكان يقف عند ظاهر النص، بل يسبر غوره، ليعرف علله الشرعية، والأوصاف التى اقتضتها.

١٦١– وعلى هذا نجد من الحق أن نقرر أن أبا حنيفة فهم أن النصوص الدينية معللة، إلا ماكان منها متعبد الشرعية أو جاء معدولا به عن القياس وأن العلة هى وصف معين يقوم الدليل على أنه العلة دون سواه.

وهذا الرأى هو وسط بين آراء العلماء، فإن من العلماء من قال: إن النصوص كلها غير معللة، إلا إذا قام دليل على أنها معللة. وينسب هذا الرأى إلى عثمان البتى فقيه البصرة الذى كان معاصراً لأبى حنيفة، فقد روى عنه أنه قال: إن القياس لا يجوز على أصل حتى يقوم دليل خاص على جواز القياس عليه، وروى أن بشراً المريسى وأبا الحسن الكرخى من فقهاء المذهب الحنفى كانا يريان أن من شرط القياس أن يكون حكم الأصل معللا، ويقوم نص يثبت ذلك.

وترى من هذا أن كلا الرأيين يقرر أن النصوص غير معللة إلا إذا وجد دليل خاص فى كل نص بعينه يسوغ تعليله، والقياس عليه، ويقول فى رد هذين الرأيين صاحب كشف الأسرار: «وكلاهما باطل، لأن مدرك الاحتجاج بالقياس إجماع الصحابة، فقد علمنا من تتبع أحوالهم فى مجرى اجتهادهم أنهم كانوا يقيسون الفرع على الأصل عند ظن وجود ما يظن أنه علة فى الأصل – فى الفرع، من غير توقف على دليل على كون الأصول معللة أو دليل خاص على جواز القياس»[1].

ومن العلماء من قال إن النصوص معللة بكل وصف ممكن إلا إذا وجد مانع يمنع من التعليل فى النص كله، أو يمنع بعض أوصافه، وحجة ذلك الرأى أن الأدلة أثبتت أن القياس

---

(١) كشف الأسرار الجزء الثانى ص ١٠٢.

حجة من حجج الشرع الإسلامى، ولا يتأتى القياس إلا بالوقوف على المعنى الذى يصلح علة من النص، فكان التعليل ثابتاً فى كل نص لافرق بين وصف ووصف، إلا إذا قام دليل على غير ذلك، وإذا كان التعليل أصلا، ولايمكن التعليل بوصف واحد من أوصاف الشئ، حتى لا يكون ثمة ترجيح بلا مرجح، صارت الأوصاف كلها صالحة للتعليل، حتى يقوم الدليل على بطلان الصلاحية فى بعض الأوصاف.

١٦٢- ولقد توسط الحنفية فى الأمر كما أشرنا، فلم يعتبروا النص، غير معلل حتى يقوم الدليل على ذلك، بل اعتبروا النص معللا إلا إذا تبين أنه من النصوص التى يقتصر فيها على مورد النص، فلم يكن موضوعه تعبدياً ولم يكن معدولا به عن القياس، ولم يكن من الخصوصيات التى للنبى ﷺ، والتى لاتعم أحكامها كل المؤمنين، ولم يعتبروا بعد ذلك كل وصف فى الشئ علة، كما قال الفريق الثانى، بل اعتبروا العلة وصفاً متميزاً من سائر أوصاف الشئ الذى كان موضوع التكليف.

وفى سبيل تعرف الوصف المميز الذى يكون علة بتميزه من بين سائر الأوصاف يكون اجتهاد العلماء فى الاستنباط، وفى تعرفه موضع اختلافهم حتى لقد قال شمس الأئمة السرخسى: «إن الصحابة إنما اختلفوا فى الفروع، لاختلافهم في الوصف الذى هو العلة».

١٦٣- وقد انبنى على ذلك النظر أنهم اشترطوا في القياس ألا يكون حكم الأصل قد قام فيه الدليل على أنه مختص بموضعه لا يتعداه، فتزوج النبى ﷺ تسعاً، ونصه على قبول شهادة خزيمة[1] وحده من غير حاجة إلى شاهد ثان معه، وهكذا، وألا يكون النص معدولا به عن القياس، بأن جاء مخالفاً عموم العلة التى ثبت عن الشارع اعتبارها، كإمضاء صوم من أكل أو شرب ناسياً، وأن يكون الأصل يتعدى إلى أمر لا نص فيه.

---

(١) وغير ذلك ما جاء فى سنن أبى داوود أن النبى ﷺ ابتاع فرساً من أعرابى فاستتبعه ليقضى ثمن فرسه، فأسرع النبى ﷺ المشى وأبطأ الأعرابى، فطفق رجال يعترضون الأعرابى، فيساومونه بالفرس، لا يعلمون أنا النبى ﷺ ابتاعه، حتى زاد بعضهم الأعرابى فى السوم على ثمن الفرس، فقال للنبى ﷺ، إن كنت مبتاعاً هذا الفرس فابتعه وإلا بعته، فقال النبى ﷺ، أو ليس قد ابتعته منك! فقال الأعرابى والله مابعتك، وطفق الأعرابى يقول: «هلم شهيدا يشهد.... حتى جاء خزيمة بن ثابت فقال: أنا أشهد.. فقال النبى ﷺ: بم تشهد؟ فقال: بتصديقك يارسول الله. فقال ﷺ. شهادة خزيمة بن ثابت شهادة رجلين».

هذه شروط مبنية على الأصل المقرر الذى أثبتوه، ونسبوه إلى أبى حنيفة رضى الله عنه، وإلى أصحابه، وذكرناه آنفا.

ولانريد أن نترك الشروط قبل أن نذكر ببعض التفصيل الشرط الأول والثانى، وملخصها ألا يكون النص الذى يراد القياس عليه، واستنباط الحكم في غير المنصوص عليه بإلحاقه به، غير جار على القياس، وإن بعض العلماء قد استجاز أن يقيس على بعض النصوص التى جاءت على غير القياس.

ولقد قسم صاحب كشف الأسرار النصوص التى جاءت مخالفة للقياس إلى أربعة أقسام:

القسم الأول: ما استثنى وخصص من قاعدة عامة، ولم يعقل فيه معنى التخصيص، وهذا لايقاس عليه غيره بلا خوف، كشهادة خزيمة.

القسم الثانى: ماشرع ابتداء، ولم يكن استثناء من حكم مقرر قبله، ولكنه أمر تعبدى، لا يعرف معناه على التحقيق كعدد الركعات، ويذكرون منها مقادير الحدود والكفارات، وهذا أيضاً لا يقاس عليه، لأن العلة لم تعرف حتى يتم القياس.

القسم الثالث: الأحكام المبتدأة التى لايثبت لها نظير يتحقق فيه معناه الذى يمكن معرفته، وذلك فى الرخص: كرخصة السفر، ورخصة المسح على الخفين ورخصة المضطر إلى أكل الميتة، ويقول فى ذلك: «إنا نعلم أن المسح على الخفين إنما جوز لعسر النزع، ومسيس الحاجة إلى استصحابه، ولكن لا نقيس عليه العمامة والقفاز، ومالا يستر جميع القدم، لأنها لا تساوى الخف فى الحاجة وعموم الوقوع».

وعندى أن بعض الذى ذكر قد يتحقق فيه معنى الرخصة، ويكون له نظير، فإذا كان سبب الرخصة فى السفر هو المشقة التى أجازت الإفطار فى الصيام، فبعض الناس يكونون فى مشقة أقوى من مشقة السفر، كبعض العمال الذين تضطرهم الحاجة إلى العمل فى رمضان، فإنهم يكونون فى جهد عظيم فى الصيام، فهل يباح لهم الإفطار كما أبيح للمسافر، وتكون عليهم عدة من أيام أخر؟

القسم الرابع: ما استثنى من قاعدة عامة، وكان استثناؤه بسبب معنى قائم فيه

استوجب ذلك الاستثناء، فيجوز أن يقاس عليه كل أمر يتحقق فيه ذلك المعنى، وبذلك يتنازعه قياسان، أحدهما: قياس يطرد مع القاعدة العامة، وثانيهما: قياس يتوافق مع ماجاء على سبيل الاستحسان، والفقيه يقدر أى القياسين أبعد تأثيرا فى القضية، فيرجحه.

١٦٤- والعلة هى ركن القياس، كما يصرح فخر الإسلام، وقد علمت أنها الوصف المتميز الذى يشهد له أصل شرعى بأنه الذى نيط الحكم به، فيثبت الحكم فى كل مايتحقق فيه ذلك الوصف.

ولاشك أن الأصل الذى يقاس عليه إذا كان مشتملا على عدة أوصاف لابد أن يتعرف من بينها الوصف الذى يكون علة للحكم، وطريق معرفته أمران:

أحدهما: نص من الشارع أو إجماع من المجتهدين فى عصر من العصور على أن ذلك الوصف هو العلة، ومثال النص قوله ﷺ فى بيان السبب فى النهى عن ادخار لحوم الأضاحى، «كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحى لأجل الدافة (أى القافلة التى نزلت ضيفاً على أهل المدينة)»، ومثل ما أثر من أنه سها النبى ﷺ فسجد، ومن مثل زنى ماعز فرجم. وأن العلة التى تعرف بالنص، إما بصريح اللفظ أو بالإيماء أو بالإشارة، وكل منها مراتب فى المعرفة يدركها الدارسون للغة العربية وأساليبها، والعالمون بنصوص الشريعة.

ومن الأوصاف التى ادعى الحنفية الإجماع على عليتها الصغر، فقد قالوا إن الفقهاء أجمعوا على أنه علة الولاية على المال، وإذا كان علة فى ثبوت ولاية المال فالولاية فى النكاح تقاس عليها، ولذلك تثبت ولاية النكاح على الصغير بكراً كانت أوثيباً، فليست البكارة علة ولاية الجبر، كما يقول الشافعى بل العلة الصغر، كما عرف بالإجماع.

ومثل تقديم الأخ الشقيق على الأخ لأب فى الميراث، فقد أجمع الفقهاء على أن العلة قوة القرابة، فيكون مقدماً أيضاً فى ولاية النكاح، وفى ذلك خلاف زفر على ماهو معلوم في تفصيل الأحكام الفقهية.

الأمر الثانى: لتعرف الوصف الذى يكون علة يستقيم بها القياس هو الاستنباط، وذلك عند عدم وجود نص من كتاب، أو سنة، أو أثر لصحابى أو إجماع، وذلك بتعرف فى الوصف الذى تشهد له المصادر الشرعية بأنه علة تناط به الأحكام.

١٦٥- وليس استنباط ذلك الوصف بالأمر الذى يسير على غير حدود مرسومة مضبوطة، بل إن فقهاء الرأى، أو بعبارة أعم، الفقهاء الذين أخذوا بالقياس واعتبروه أصلا من أصول الفقه الإسلامى قد وضعوا حدوداً لتعرف العلة بين سائر أوصاف الأمر الذى تتعرف علة حكمه.

وقد رأى الحنفية - ونسبوا ذلك إلى إمام المذهب أبى حنيفة وإلى أصحابه - أن طريق معرفة الوصف الذى يكون علة يكون بالمسلك الذى سلكه السلف الصالح رضي الله عنهم، فيكون ثابتاً بشهادة مزكية من المأثور، وذلك بأن يكون الوصف مرافقاً لما أثر من علل فقهية نقلت عنهم، فهذه هى الشهادة المزكية، وهى شهادة الأصول الفقهية المستنبطة منهم.

وقد هداهم التتبع للمأثور عن السلف من علل الأحكام إلى أن الوصف الذى يجعل الشارع الحكم أثراً له هو العلة التى يبنى عليها القياس، تكون ثمة مناسبة بينه وبين الحكم تجعل أثراً لذلك الوصف، وذلك كالحكم بالفرقة بين الزوجين إذا أسلمت الزوجة وبقى الزوج على غير الإسلام، فإن العقل يتردد بين وصفين اقترنا بالأمر، وهما إباء الزوج الإسلام، وإسلام الزوجة فأيهما يعتبر علة؟ لا شك أن الإسلام وحده لا يصلح سبباً للتفريق، إذ الإسلام عرف عاصماً لحقوق الزوجة لا قاطعاً لها، ولكن إباء الزوج الإسلام بعد إسلام زوجته يصح أن يكون ذا أثر شرعى فى الحكم، لأن العشرة الزوجية حينئذ لا تستقيم، ولأن من الحقائق المقررة الثابتة فى الإسلام أنه لا ولاية لغير المسلم على المسلم، وللزوج على زوجته نوع من الولاية.

وإن العلل المأثورة عن النبى ﷺ والصحابة من بعده، استقراؤها يثبت أن الارتباط بين الوصف الذى اعتبر علة، والحكم هو الملاءمة بينهما التى تجعل العقل يحكم بأن الحكم أثر للوصف.

ومن ذلك قول النبى ﷺ فى تعليل طهارة سؤر الهرة: وإنهن من الطوافين والطوافات عليكم، فهذا التعليل باشارة إلى وصف بينه وبين الحكم ملاءمة تجعله ذا أثر فى تكوينه، وذلك أن الهرة لما كانت من الطوافين علينا لم يكن الاحتراز عن سؤرها سهلا، بل يكون الاحتراز

بحرج شديد وقد قال الله تعالى: «ماجعل عليكم فى الدين من حرج»[1]. فكانت هذه الضرورة سبباً فى عدم اعتبار النجاسة، فصح أن يسقط اعتبار النجاسة فى كل حال تثبت فيها الضرورة، فمن لم يجد الماء الذى يغسل به ثيابه إذا كان بها نجاسة يسقط عنه اعتبارها، ويصلى بتلك الثياب النجسة، وترى هذه الملاءمة واضحة بين الضرورة، وعدم النجاسة.

وبين الآثار عن الصحابة ماكان بين عمر وعبادة بن الصامت رضى الله عنهما فى الخمر إذا طبخت، فإنه يروى أن بعض الأنصار أتى بعصير عنب قد طبخ، فقال عمر رضى الله عنه: ماتصنعونه؟ قال: نطبخ العصير حتى يذهب ثلثاه، ويبقى ثلثه فصب عمر عليه ماء، وشرب، ثم ناوله عبادة بن الصامت، وهو عن يمينه، فقال عبادة: ماأرى النار تحل شيئاً، فقال عمر: ياأحمق، أليس يكون خمراً ثم يصير خلا، ثم تأكله. فعمر كما ترى نظر فى علة التحريم وهو المادة المسكرة فى العصير فإن كانت كان التحريم، وإن ذهبت، ذهب التحريم، فهو نظر إلى الوصف الملائم المؤثر الموجد.

١٦٦- ويذكرون الدليل على أن أبا حنيفة رضى الله عنه، اعتبر فى أقيسته الوصف المؤثر هو العلة، وذلك أنه فى المأثور عنه من الفروع، أن من اشترك مع آخر فى شراء قريب له عتق ذلك القريب، ولا يضمن الأول الثانى، لرضا صاحبه بالاشتراك فى الشراء مع علمه بأنه قريبه، وأنه إذا اشتراه عتق عليه، وأن العتق لا يتجزأ، بل يسرى.

ولنبين ذلك الفرع ببعض التوضيح: إنه من المقرر أن من يشترى قريبا له لا يشتريه، بل يعتق عليه بمجرد الشراء، وأن العتق لا يتجزأ، فمن أعتق بعضه عتق كله، فإذا اشترى شخص مع شريك قريباً له، فإنه بمجرد الشراء يعتق العبد كله. يعتق نصيب القريب بسبب القرابة، ويعتق نصيب الشريك بسبب أن العتق لا يتجزأ، وهذا قدر متفق عليه بين الإمام وصاحبيه، ولكن موضع الخلاف بينهما أن أبا حنيفة قال: إن القريب لايضمن لشريكه شيئاً بل على المعتق أن يسعى فى قيمة نصيب الشريك، إذ تكون ديناً عليه.

وقال الصاحبان: يضمن قيمة نصيب الشريك إن كان موسراً، فإن كان غير موسر، استسعى العبد فى قيمة هذ النصيب.

---

(١) سورة الحج آية ٧٨.

ووجه أبى حنيفة أننا إن حكمنا بضمان القريب، فذلك الضمان هو من ضمان العدوان، بسبب أنه أتلف حصة صاحبه، وأضاعها عليه، وضمان العدوان يزول إذا وجد الرضا به، وقد قامت الأمارات على وجوده. لأنه لما اشترك فى الشراء مع علمه بأن شراء شريكه موجب للعتق، صار راضياً بذلك العتق، فهو لا محالة راض بما يترتب عليه، ولا يفرض إلا علمه بهذه الأحكام، لأن الجهل بالأحكام الشرعية فى دار الإسلام ليس بعذر.

واعتبار الرضا علة مسقطة للضمان دليل علي أن أبا حنيفة رضي الله عنه كان يميز الوصف الذى يعتبر علة دون سواه بالملاءمة بين الحكم والوصف ملاءمة يكون فيها الحكم أثرا للوصف، ولقد سارت الفروع فى الفقه الحنفى على ذلك، فكل الفروع التى استنبطت بالقياس الذى لم تعرف علته بنص أو إجماع لوحظ فيها التأثير، فنفقة الأقارب سبب وجوبها العجز، لأنه الوصف الملائم الذى يصلح مؤثراً فى وجود الحكم، والولاية على الصغير فى النكاح سببها الصغر، لأنه الوصف الملائم المؤثر، وهكذا.

وبتتبع تلك الفروع واستقرائها نحكم حكما جازماً بأن أبا حنيفة رضي الله عنه كان يلاحظ فى استخراج العلة من بين الأوصاف، أن يكون الوصف الذى يصلح علة بينه وبين الحكم ملاءمة هى التأثير.

١٦٧- هذا هو المسلك الذى كان يتبعه أبو حنيفة رضى الله عنه فى تعرف العلة من النصوص، فيما ينسبه علماء الأصول من المذهب الحنفى إليه، وهو المسلك الذى تستقيم عليه الفروع الفقهية التى نقلت عنه رضى الله عنه، ولذلك لانجد حرجاً فى أن ننسبه إليه، كما نسبه إليه أولئك المحققون من العلماء على أنه لاحظه فى أقيسته، وإن لم ينص عليه.

واستخراج الوصف من بين أوصاف الشئ الذى يقاس عليه ليعرف حكم غير المنصوص عليه، هو المسمي عند العلماء تخريج المناط فى بعض الأحوال، وتنقيح المناط فى بعضها.

ويجدر بنا فى هذا المقام أن نبين معانى عبارات ثلاث، تجئ على أقلام الكتاب فى علم الأصول، وهى تخريج المناط، وتنقيح المناط، وتحقيق المناط.

فتخريج المناط هو على ما بيناه تعرف الوصف الذى يصلح علة، وتمييزه إذا لم يكن

بيان صريح أو بطريق الإيماء من الشارع، وأساسه أن يكون الشارع لم يبين العلة كما ذكرنا، وذلك هو أساس الاجتهاد بالقياس، كاستنباط أن العلة فى تحريم الحمر الأهلية هى الاستعمال، وكون القتل العمد العدوان هو علة القصاص، حتى يقاس عليه كل ماسواه.

وأما تنقيح المناط فهو النظر والاجتهاد في تعيين مافهم من النص الذى تكون العلة فى مجموع صفاته من غير تعيين، فيحذف مالايدخل فى الاعتبار مما اقترن به من الأوصاف.

ومثاله إيجاب الكفارة على الأعرابى حين أفطر فى رمضان بوقاع أهله، فإن ذلك الإيجاب ليس خاصاً بهذا الأعرابى، ولا خاصاً بالوقاع، ولأن النص الذى ورد فيه يستطيع المتتبع للأوصاف المقارنة أن يستنبط منها الوصف الذى يصلح علة، وهو تعمد الإفطار، فيلحق به كل ماأفطر به عمداً فى نهار رمضان على مقتضى مذهب أبى حنيفة، فليست العلة كونه واقع زوجه، فتنقيح المناط تكون فيه معرفة المناط بالنص وبالاستنباط.

وتحقيق المناط هو النظر فى معرفة وجود العلة فى آحاد الصور بعد معرفتها فى نفسها سواء أكانت معروفة بنص أو إجماع أو استنباط، كالعدالة، فإنها مناط الإلزام فى الشهادة، وأما كون هذا الشخص عدلا فمظنون، وبالاجتهاد يعرف، وكالإسكار، فإنه علة تحريم الخمر، والنظر فى معرفته فى النبيذ هو تحقيق المناط.

١٦٨- قد تبين مما تقدم أن أبا حنيفة يرى أن العلة هى الوصف الملائم الذى من شأنه أن يكون الحكم أثراً له، وأن ذلك الوصف حيثما وجد يوجد الحكم لذلك الارتباط، وأن الأقيسة تسير على ذلك عنده.

بيد أنه قد يكون ثمة وصف يبدو للفقيه أنه مؤثر فى الحكم، فيعم الحكم حيث يوجد ذلك الوصف، ولكنه فى بعض الصور، وفى بعض الأحوال يعارضه وصف آخر يكون أقوى تأثيراً منه، فيعدل عنه فى هذه الأحوال، ويعمل ذلك الوصف الذى كان أبعد أثراً، وهذا هو المسمى عند فقهاء الحنفية باستحسان القياس، فهو قياس ركنه وصف قوى الأثر يعارضه قياس آخر ركنه وصف ضعيف الأثر ، وسنبين ذلك بعض البيان عند الكلام فى الاستحسان.

١٦٩- وإذا كانت العلة هى المؤثرة فى وجود الحكم، فهى متعدية لا محالة، أى أنها تثبت الحكم حيث توجد، فلا تقتصر على مورد النص، إذ لا يقتصر تأثيرها عليه، فتثبت فى كل موضع يثبت تأثيرها فيه[1].

وإذا كان الأساس فى تقرير العلة أن تكون متعدية، فإن فقهاء الرأى قد حكموا بعمومها، حيث لا يكون نص فى كل موضع تتحقق فيه، كما تحققت فى الأصل، وبذلك تتقرر الأصول، وتضبط الأحكام، ويكون الحمل، فتقتصر الثانية على النص لا تعدوه، وتعد نصوصها مخالفة للقياس، وسائرة على غير القواعد المقررة، ولها احترامها، للنص عليها.

ولاشك أن قضية عموم العلة، وإثبات الأحكام فى كل موضع تثبت فيه مادام قد ثبت تأثيرها من الأمور المنسوبة إلى أبى حنيفة، والثابتة نسبتها إليه، بل لعل ذلك أولى النواحى التى تميز فقهاء العراق عن فقهاء الحجاز، وإن كل ماتقدم من حكايات لمناحى أبى حنيفة فى الاجتهاد، وأقوال علماء الأصول التى يقررون نسبتها إليه كما تدل على ذلك الفروع المأثورة عنه—لتنتهى بنا إلى هذه النتيجة، وهى تعميم العلل.

فإنه قد روى فيما روى أن أبا حنيفة رضى الله عنه كان يقدر المسائل غير الواقعة، ويضع الأحكام لها، وذلك لا يكون إلا إذا كان يستنبط علل الأحكام المؤثرة فى وجودها، ويعمم إنتاجها، ويطبقها على المسائل المفروضة، ويختبر تأثيرها فيها، وإذا كان هو أول الفقهاء الذين أكثروا من الفقه التقديرى، حتى ظن بعض العلماء أنه أول من سلك سبيله، فهو إذن أول الفقهاء الذين أكثروا من تعميم العلل.

ولقد وجدنا أبا حنيفة عند أخذه بحديث أبى هريرة الذى يقضى بعدم إفطار من أكل أو شرب ناسيا، ويقول: إنه لولا النص لأخذنا بالقياس، فهو بهذا يقرر أن هناك علة للإفطار تعم. وأن هذه العلة تشمل بعمومها موضع ذلك النص، وأنه كان يقضى بهذا العموم لولا النص الذى ورد، فمنع اطراده.

---

(١) قد كان ذلك موضع خلاف بين الحنفية من علماء الأصول، والشافعية، فالحنفية : رووا أن العلة لا تكون إلا متعدية، والشافعية قرروا جواز أن تكون قاصرة، وحجتهم فى ذلك أن الحكم يتبع العلة فى محل النص، كما هو فى الفرع، وقد يكون التعليل لإفادة تعلق الحكم بالوصف، لو لم يكن ذلك الوصف متعدياً، ووجه قول الحنفية أن الحكم فى موضع النص ثابت بالنص لا بالعلة لأن إضافة الحكم فى موضع النص إلى العلة فى معنى الإبطال لدلالة النص عليه، وإنما فائدة تعرف العلة تكون فى تعديه الحكم إلى موضع لا نص فيه.

وإن أبا حنيفة رضى الله عنه، كما تدل الأخبار الواردة عن اجتهاده، كان يرى فى عموم العلة أحياناً، ما يجعل حكم القياس منافرا لتعامل الناس، لا يستقيم مع أحوالهم، ولا يتفق مع ماتوجبه المصلحة الواجبة الاعتبار، والتى شهدت نصوص الشارع، واستقراء أحكامه باعتبارها، ففى هذه الحال يعدل عن القياس إلى الاستحسان، فهو كما يقول عنه الرواة: كان يقيس إلا إذا قبح القياس فيستحسن، وذلك بلا ريب يدل على أنه كان يسير بالعلة المؤثرة فى عمومها، حتى إذا جاء إلى موضع وجد أن تطبيق العلة فيه يقبح ولا يحسن، فإنه حينئذ يستحسن، ولا يقدح ذلك فى تأثير العلة، فإن مثلها فى ذلك كمثل القوانين التى تعم أحكامها، فإن تطبيقها تطبيقاً حرفياً كما يعتبر نص القانونيين لا يخلو أحياناً من ظلم، وذلك لا يقدح فى صلاحيتها، وأصل اعتبارها.

ولقد وجدنا علماء الأصول الذين استنبطوا أصول الفقه الحنفى من فروعه، يقررون أن شرط النص الذى يعلل ألا يكون معدولا به عن القياس، وليس لهذا معنى، إلا إذا كانت علل الأحكام تعم، ويثبت الحكم الذى أثبت الاجتهاد أنه أثر لها، فى كل موضع تثبت فيه.

١٧٠- مما تقدم يتبين بجلاء أن أبا حنيفة رضي الله عنه كان يعمم العلل فى الأحكام التى يستنبطها، وبذلك يجمع الفروع فى قواعد خلوصة هى هذه العلل المستنبطة، وهذا ماتميز به فقهه فى عصره، وماتميز به فقهاء الرأى على فقهاء الأثر فى ذلك العصر.

ولقد تناقش العلماء من بعده فى قبول العلل المستنبطة التى اتفقوا على أنها فى أصلها عامة-للتخصيص بالاجتهاد وفى غير مواضع الاستحسان، فقال بعضهم: إنها تقبل التخصيص، وقال آخرون: إنها لا تقبل التخصيص.

وممن رأوا جواز تخصيصها بالاجتهاد القاضى أبو زيد الدبوسى، وأبو الحسن الكرخى، وأبو بكر الرازى، وممن رأوا عدم جواز تخصيصها فخر الإسلام البزدوى.

وقد اتفق المانعون والمجيزون على أن العلة متى ورد عليها مايمنع تعدى حكمها وينقض تأثيرها بطلت، ويكون ذلك دليلاً على أن الوصف لا يصلح علة، وإنما موضع الخلاف فى الحال التى تكون فيها سارية، ولم يقم دليل على عدم صلاحيتها، أهى تقبل ذلك التخلف أو عدم ترتب الحكم فى بعض الفروع باجتهاد ورأى فقهى، أم لا تقبل التخلف وعدم ترتب

الحكم فى بعض الفروع أصلا إلا بنص يكون معدولا به عن القياس أو باستحسان؟ هذا موضع الخلاف، وحجة من قال إن التخصيص جائز، أن العلة أمارة على الحكم وليست موجبة بنفسها، فقد جعلها الشارع الحكيم أمارة على الحكم، وابتلى المجتهد باستنباطها، فجاز أن تكون أمارة للحكم فى محل، وأن تتخلف فى موضع الخلاف، وإنها أمارة بظهور الحكم بأثرها فى غالب الأحوال، لا فى كلها، كالغيم الرطب فى الشتاء هو أمارة الأمطار، وقد يتخلف فى بعض الأحوال، ولا يكون دليلا على أنه لم يعد أمارة للمطر. وأيضاً فإن الثابت المجمع عليه أن عمل العلة يتخلف عند وجود نص معدول به عن القياس، أو عند إجماع، أو ضرورة، أو استحسان، فيجوز أيضاً تخصيصها بالاجتهاد، لوجود مانع يمنع تعميم حكمها.

وحجة من قال إن التخصيص للعلة غير ممكن، أن وجود العلة مع تخلف حكمها من غير نص نقض لهذه العلة، وسلب لتأثيرها، فيلغي بذلك كون الوصف علة، فلا يصلح، ولا يكون متعدياً لغيره، ولا يستقيم به قياس، ثم إن التخصيص معناه قيام الدليل على أن العلة لا تدل على الحكم فى الموضع، وأن ذلك نفى للعلة عن كونها مؤثرة للحكم فى ذلك الموضع، ومؤدى ذلك أنها لا تنطبق فيه، أى لا توجد فيه، فلا تخصيص إذن، أو توجد ولا تؤدى مؤداها من غير مقتض، وذلك عبث غير صالح لأن يكون مسلكا من مسالك الاجتهاد الفقهى، وإذا كان ثمة مانع اقتضى عدم ترتب الحكم، وكان له أثر فى ذلك، فإن العلة لا تكون فى هذه الحال موجودة فى الفرع.

وأيضا فإن مؤدى تخصيصها أن تكون العلة غير أمارة على الحكم فى الفروع التي خصصت دونها، ويتبين عدم ملاءمتها للحكم فيها وذلك يؤدى إلى ألا تكون موجودة فى ذلك الفرع، أو يقتضى إدخال تغيير فى اعتبار الوصف الذى اعتبر أولا علة بزيادة قيود فيه، ومثل ذلك مثل من استدل على طريقه فى برية بأميال منصوبة، ثم رأى ميلا لا يدل على الطريق لأنه أسود، فإنه لا يستدل فيما بعد على طريقه بوجود ميل دون أن يعلم أنه غير أسود، فإنه بلا ريب يؤدى إلى أن اعتبار كون العلة هى الوصف من غير ذلك القيد كان باطلا، فالتخصيص يؤدى إلى نقض العلة وبطلانها من هذه الوجوه المختلفة.

ولا يحتج بالنصوص المعدولة عن القياس، والاستحسان، لأن شرط القياس يتخلف

فى الأولى، والعلة لا توجد فى الفروع التى يوجد فيها الاستحسان، لأن الملاءمة لا تتحقق، إذ لا يتحقق التأثير، ولا يكون الوصف موجودا فى الفرع إلا فى ظاهر الأمر.

١٧١- هذا بحث نظرى ساقنا إليه ماقرره فقهاء الرأى من العلل فى ترتيب أحكامها. ومبالغة بعضهم فى ذلك، حتى لقد قرروا أن تعميم ذلك العموم لايقبل التخصيص، مع أن عموم النصوص يقبلها، وإن ذلك العموم و المبالغة فى الاستمساك به، وهو فيصل التفرقة بين فقهاء العراق وفقهاء الحجاز فى عصر أبى حنيفة كما بينا، وهو الذى جعل أبا حنيفة إذ يحرص على تعميم العلل ما استقام القياس، يشتهر بالرأى أكثر مما يشتهر بالأثر، وجعل أقيسته واطرادها يذيع عنه وينشر، وإن كان هو إمام يتمسك بالسنة ويتبع ولا يبتدع.

٦- الاستحسان

١٢٧- أكثر أبو حنيفة من الاستحسان، وكان فيه لا يجارى، حتى لقد قال محمد رضى الله عنه: «إن أصحابه كانوا ينازعونه المقاييس، فإذا قال أستحسن لم يلحق به أحد، ولقد كان يقيس ما استقام له القياس ولم يقبح، فإذا قبح القياس استحسن، ولاحظ تعامل الناس».

وكان إكثار أبى حنيفة من الاستحسان مثار طعن الذين ينتقصون قدره، ويبخسونه حظه من الفقه والتقى، فإنهم لم يجدوا فى القياس ما يعتبر خروجاً على النصوص من كل الوجوه، لأنه حمل على النص، ووجدوا في الاستحسان ذلك إذا لم يقم على النص.

ولقد قال صاحب كشف الأسرار فى تطبيقه على باب الاستحسان الذى كتبه فخر الإسلام البزدوى مانصه:

«اعلم أن بعض القادحين فى المسلمين طعن على أبى حنيفة وأصحابه رضى الله عنهم فى تركهم القياس بالاستحسان، وقال: حجج الشرع الكتاب والسنة، والإجماع، والقياس، والاستحسان قسم خاص لم يعرفه أحد من حملة الشرع سوى أبي حنيفة وأصحابه لأنه من دلائل الشرع، ولم يقم عليه دليل، بل هو قول بالتشهى، فكان ترك القياس به تركا للحجة، لاتباع الهوى، أو شهوة نفس، فكان باطلا. ثم إن القياس الذى تركوه بالاستحسان إن كان حجة شرعية فالحجة الشرعية حق، وماذا بعد الحق إلا الضلال، وإن كان باطلا فالباطل واجب الترك، ومما لا يشتغل بذكره، وأنهم قد ذكروا فى بعض المواضع، أنا نأخذ بالقياس، ونترك الاستحسان به، فكيف يجوز الأخذ بالباطل، والعمل به، وكل ذلك طعن من غير روية، وقدح من غير وقوف على المراد ! فأبو حنيفة أجل قدراً، وأشد ورعاً من أن يقول فى الدين بالتشهى، أو يعمل بما استحسنه من غير دليل قام عليه شرعاً... فالشيخ رحمه الله عقد الباب لبيان المراد من هذا اللفظ والكشف عن حقيقته دفعاً لهذا الطعن»[1].

١٧٣- من هذا الكلام يتبين كيف كان الأخذ بالاستحسان مثار نقد عنيف لأبى حنيفة، لأنه فتوى فى الدين غير مضبوطة بضابط فى زعمهم، وكل فتوى من غير حمل على نص، وبضابط يعتمد على النص، هى خروج على نطاق النصوص واتخاذ الهوى شارعاً.

---

(١) كشف الأسرار الجزء الرابع.

وقد اختلف العلماء في عصر أبي حنيفة ومن بعده في الاستحسان: فمالك الذي عاصر أبا حنيفة كان يقول«الاستحسان تسعة أعشار العلم» والشافعي الذي جاء من بعدهما كان يقول: «من استحسن فقد شرع» وعقد فصلا في كتاب الأم سماه« كتاب إبطال الاستحسان» وساق الأدلة لإثبات بطلانه، وقال إن الفتوى يجب أن تكون من النص، أو بالحمل على النص، فالاجتهاد بالرأي لا يكون بغير القياس، لأنه حمل على النصوص، والاستحسان باطل: لأنه ليس أخذاً بالنصوص، ولا حملا عليها.

١٧٤- ولكن ما الاستحسان الذي اختلف فيه الفقهاء ذلك الاختلاف، ولم يكن الاختلاف فيه بين فقهاء الحجاز والعراق، بل عده إمام المدينة مالك تسعة أعشار العلم، وناقده تلميذه الشافعي فيه وحرر المقال لإثبات أنه باطل في الدين؟ لقد بين فقهاء الحنفية الاستحسان المأثور عن أبي حنيفة، ووضعوا ضوابط للفروع التي كان الاجتهاد فيها بالاستحسان، ومن تعريفهم وضوابطهم يتبين أن استحسانات أبي حنيفة لم تكن خروجاً على النص والقياس، بل كانت من الاستمساك بهما، وأن الاستحسان الذي أخذ به أبو حنيفة، وإنما كان منعاً للقياس من أن يكون تعميم علته منافياً لمصالح الناس التي قام الدليل من الشارع على اعتبارها، أو مخالفاً لنصوص، أو الإجماع، أو عندما تتعارض العلل الشرعية المعتبرة، فيرجح أقواها تأثيراً في موضوع النزاع، وإن لم يكن هو الظاهر الجلي.

وقد اختلف الفقهاء في تعريف الاستحسان الذي كان يأخذ به أبو حنيفة وأصحابه، فعرفه بعضهم بأنه «العدول عن موجب القياس إلى قياس أقوى منه» وهذا تعريف غير جامع لكل أنواع الاستحسان، فمنها مالا يكون العدول فيه إلى قياس، بل إلى نص أو إلى الإجماع. وأحسن تعريف في نظري هو ما قاله أبو الحسن الكرخي، وهو: «أن يعدل المجتهد عن أن يحكم في المسألة بمثل ماحكم به في نظائرها، لوجه أقوى يقتضي العدول عن الأول».

وإنما رأينا أن ذلك التعريف أبين التعريفات لحقيقة الاستحسان، لأنه يشمل كل أنواعه، ويبين أساسه ولبه، إذ أساسه أن يجئ الحكم مخالفاً قاعدة مطردة لأمر يجعل الخروج عن القاعدة أقرب إلى الشرع من الاستمساك بالقاعدة، فيكون الاعتماد عليه أقوى

استدلالا فى المسألة من القياس، ويصور أن الاستحسان كيفما كانت صوره وأقسامه يكون فى مسألة جزئية ولو نسبياً، فى مقابل كلية، فيلجأ إليه الفقيه فى هذه الجزئية لكيلا يؤدى الإغراق فى القاعدة إلى الابتعاد عن الشرع فى روحه ومعناه[1].

١٧٥- ويقسم الحنفية الاستحسان إلى قسمين: أحدهما: استحسان القياس، وهو أن

---

(١) هذا هو الاستحسان عند الحنفية، أما حقيقة الاستحسان عند المالكية، فقد اختلف فى تعريفه فقهاء المذهب المالكى، فعرفه ابن العربى بأنه: «إيثار ترك الدليل على طريق الاستثناء والترخيص لمعارضة مايعارض به فى بعض مقتضياته» ويقسمه إلى أربعة أقسام وهى: ترك الدليل للعرف، وتركه للإجماع، وتركه للمصلحة، وتركه للتيسير ورفع المشقة والتوسعة، ويرد ذلك التعريف ابن الأنبارى ويقول: «الذى يظهر من مذهب مالك القول بالاستحسان، لا على المعنى السابق، بل هو استعمال مصلحة جزئية فى مقابل كل، فهو يقدم الاستدلال المرسل على القياس، ومثاله: لو اشترى سلعة بالخيار ثم مات، فاختلف ورثته فى الإمضاء والرد، قال أشهب: القياس الفسخ، ولكنا نستحسن إذا قبل البعض الممضى نصيب الراد، إذا امتنع البائع من قبوله أن يقضيه».

ويقارب ذلك التعريف قول ابن رشد فى الاستحسان: «الاستحسان الذى يكثر استعماله حتى يكون أعم من القياس هو أن يكون طرحاً لقياس يؤدى إلى غلو فى الحكم ومبالغة فيه، فعدل عنه فى بعض المواضع، لمعنى يؤثر فى الحكم يختص به ذلك الموضع».

ولاشك أن اتجاه هذين التعريفين مصوب نحو غاية واحدة، وهى ألا يتقيد الفقيه المجتهد عند بحث الجزئيات بتطبيق ما يؤدى إليه اطراد القياس، بل يترك لتقديره الفقهى مايراه المصلحة أو الأمر الحسن فى هذه القضية الجزئية مادام لا يخالف نصاً من كتاب أو سنة، وحينئذ يقارب هذان التعريفان من التعريف الذى ساقه بعض المالكية بقوله: «إنه دليل ينقدح فى نفس المجتهد لا تساعده العبارة عليه ولا يقدر على إظهاره» أى أن الاستحسان هو مايسمى فى عرفنا الحاضر الاتجاه إلى روح القانون والاعتماد فى ذلك على كمال فقه المجتهد وإلمامه العام بالشريعة، وليس معنى أن العبارة لا تساعده أنه لايمكنه إقامة الدليل على وجه المصلحة فيه، بل معناه ألا يمكنه إظهار الأصل الفقهى الذى يعتمد عليه، والخلاصة أن الاستحسان عند المالكية فيما يظهر أخذ مصلحة جزئية فى مقابل دليل كلى، والفرق بين الاستحسان والمصالح المرسلة، أن المصلحة المرسلة أخذ مصلحة لا يشهد لها دليل خاص بالنفى أو الإثبات، فى موضع لا دليل فيه غير كونها مصلحة، وأما الاستحسان، فأخذ بمصلحة فى مسألة جزئية ينطبق عليها دليل كلى بكتاب أو سنة، وترك ذلك الدليل الكلى.

يكون فى المسألة وصفان يقتضيان قياسين متباينين أحدهما ظاهر متبادر، وهو القياس الاصطلاحى، والآخر خفى يقتضى إلحاقها بأصل آخر، فيسمى استحساناً،أى أن القضية التى ينظر فى حكمها يرى الفقيه أن كليهما ينطبق عليها، ولكن أحدهما ظاهر يعمل فى نظائر هذه المسألة، والآخر خفى فى هذه المسألة إذ لا يعمل فى نظائرها، ولكن يكون فى المسألة مايوجب عمل هذا الخفى الذى لم يطرد فى نظائره، ولذلك يقول شمس الأئمة فى هذا النوع من الاستحسان: «والاستحسان فى الحقيقة قياسان: أحدهما جلى ضعيف الأثر، فيسمى قياساً، والآخر خفى قوى الأثر فيسمى استحساناً، أى قياساً مستحسناً، فالترجيح بالأثر لا بالخفاء والوضوح[1]».

وترى من هذا أن ذلك الاستحسان يتفق تمام الاتفاق مع صنيع فقهاء الرأى ومسالكهم فى الاجتهاد، إذ أنهم يستنبطون علل الأحكام من النصوص ثم يعممون أحكامها، كما بينّا فى القياس، ومن المعقول حينئذ أن تتعارض علتان فى مسألة واحدة، إذ يكون أحد الوصفين يمكن تطبيقه عليها، ولكنه ضعيف الأثر فيه وإن كان ظاهراً، لأنه مطبق فى كل نظائرها، والآخر قوى غير ظاهر، لأنه غير مطبق فى نظائرها، فيختار الفقيه قوى الأثر لأنه أقوى إنتاجاً. ويسمى ذلك استحساناً، وإن كان فى حقيقته وكنهه قياساً.

ومن أمثلة ذلك تحالف البائع والمشترى إذا اختلفا فى مقدار الثمن، قبل أن يقبض المشترى المبيع والبائع الثمن، فإن القياس كان يوجب أن يحلف المشترى على الزيادة التى يدعيها البائع فى الثمن، إذ هما قد اتفقا على مقدار، وهو الذى يقر المشترى به، واختلفا

---

(١) راجع المبسوط جـ ١٠ ص ١٤٥ وقد جاء فى تعريفه للاستحسان مانصه: والاستحسان ترك القياس، والأخذ بما هو أوفق للناس، وقيل الاستحسان طلب السهولة فى الأحكام فيما يبتلى فيه الخاص والعام، وقيل الأخذ بالسعة وابتغاء الدعة، قيل الأخذ بالسماحة وابتغاء ما فيه الراحة، وحاصل هذه العبارات أنه ترك العسر لليسر، وهو أصل فى الدين، وقال الله تعالى: «يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر»[1] وقال ﷺ: «خير دينكم اليسر...»، بيان هذا أن المرأة عورة من قرنها إلى قدمها وهوالقياس الظاهر، وإليه أشار رسول الله ﷺ، فقال: «المرأة عورة مستورة» ثم أبيح به النظر إلى بعض المواضع منها للحاجة والضرورة، فكان ذلك أرفق بالناس». والسرخسى شارح الفقه الحنفى يبين أن أصل مشروعية الاستحسان للتيسير، ومنع غلو القياس.

(١) سورة البقرة آية ١٨٥

فى الزيادة، فادعاها البائع، وأنكرها المشترى، والقاعدة العامة أن «البينة على المدعى واليمين على من أنكر»، فلا يمين على البائع، لأنه المدعى، هذا هو القياس، ولكن استحسن أن يحلف البائع، كما يحلف المشترى، لأن كليهما يدعى شيئاً ينكره الآخر فالبائع يدعي الزيادة، كما علمت، والمشترى يدعى استحقاق القبض، ووجوب التسليم بالثمن الذى يقر به، والبائع ينكر ذلك الاستحقاق، فكان كلاهما مدعياً ومدعى عليه، فيتحالفان، إذا لم يكن ثمة إثبات لأحدهما، وأما إذا كان الاختلاف بعد القبض، فإنهما يتحالفان استحساناً أيضاً، ولكن لا لاستحسان القياس، بل لورود الأثر وهو قوله ﷺ: «إذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة، تحالفا وترادا».

ومن هذا يتبين أن الاستحسان قبل القبض كان العلة الخفية، ولذلك يتعدى ذلك الحكم إلى كل العقود إذا كان الخلاف قبل القبض، ولو كان الخلاف بين أحد العاقدين وورثه الآخر، ولأن الاستحسان لأجل العلة الخفية يتعدى، طرداً لعموم العلة، كما نوهنا إلى ذلك فى القياس، أما القبض فالاستحسان للأثر فيقتصر على البيع، وعلى الحال التى يكون الخلاف فيها بين العاقدين أنفسهما.

ومن أمثلة ذلك النوع من الاستحسان أيضاً مسألة سؤر سباع الطير، وهو بقية الماء الذى يشرب منه، فإن سباع الطير تشبه سباع البهائم فى كون لحمها غير مأكول، وكون لحمها نجساً، وبما أن سؤر سباع البهائم نجس، فينبغى أن يكون سؤر سباع الطير كالنسر، والحدأة، نجساً أيضاً، وهو موجب القياس، ولكن الاستحسان يتجه لقياس آخر خفى، وهو أن سؤر سباع البهائم كان نجساً لوجود لعابها فيه، واللعاب متصل باللحم، فهو نجس بنجاسته، أما سباع الطير فهى تشرب بمناقيرها، فلا تلقى لعابها فى الماء، فلا يتنجس به، فلا يكون السؤر نجساً، وللاحتياط قالوا إنه مكروه الاستعمال.

ولا شك أن ذلك إعمال للعلة الخفية، لأنها أقوى أثراً فى المسألة موضع النزاع.

١٧٦- والقسم الثانى من أقسام الاستحسان ألا يكون الداعى إلى الاستحسان علة خفية أقوى أثراً من العلة الظاهرة، ولكن يوجد داع آخر، ليس أساسه قياساً معارضاً خفياً يطرد، بل سببه معارضة القياس لمصادر شرعية أو أمور أوجب الإسلام مراعاتها.

ومعارض القياس فى هذه الحال هو الأثر، والإجماع أو الضرورة التى إذا لم يؤخذ

بها كان الناس فى حرج شديد، ويقسمونه إلى استحسان السنة، واستحسان الإجماع، واستحسان الضرورة.

فاستحسان السنة أن يثبت من السنة ما يوجب رد القياس، كما روى عن صحة الصيام مع الأكل أو الشرب ناسيا، فإن القياس كان يوجب الإفطار، ولكن رد أبو حنيفة القياس لهذه الرواية كما نقل عنه.

واستحسان الإجماع أن يترك القياس فى مسألة، لانعقاد الإجماع على غير ما يؤدى إليه، وذلك كانعقاد إجماع المسلمين على صحة عقد الاستصناع، فإن القياس كان يوجب بطلانه، لأن محل العقد معدوم وقت إنشاء العقد، ولكن العمل فى كل الأزمان على صحته، وتعارفوا عقده، فكان ذلك إجماعاً يترك به القياس، وكان عدولا عن دليل إلى أقوى منه.

أما استحسان الضرورة، فهو أن توجد ضرورة تحمل المجتهد على ترك القياس والأخذ بمقتضياتها، مثل تطهير الأحواض والآبار، فإنه لا يمكن تطهيرها إذا أخذنا بالقياس، إذ كما قال صاحب كشف الأسرار: لا يمكن صب الماء على الحوض أو البئر ليتطهر، وكذا الماء الداخل فى الحوض أو الذى ينبع من البئر يتنجس بملاقاة النجس، والدلو تتنجس بملاقاة الماء فلا تزال تعود وهى نجسة، فاستحسنوا ترك العمل بموجب القياس للضرورة المحوجة، وللضرورة أثر فى سقوط الخطاب، ولذا قرروا التطهير بمقادير من الأدلاء مختلفة، على ما هو مبين فى كتب الفقه الحنفى.

وهناك ترك القياس أيضاً إلى دليل شرعى ثابت، أو أصل كلى مقرر، وهو اعتبار الضرورات مسقطة لبعض المحظورات تيسيراً على الناس.

١٧٧- هذا هو الاستحسان، كما تقرر كتب الأصول فى المذهب الحنفى، وقد استنبطوه وطبقوه، وكان معين الاستنباط فروعاً مأثورة، وكان موضع التطبيق فروعاً كذلك، وليس لنا إلا أن نقرر أن قواعده مضبوطة مستقيمة.

وما من شك فى أن ما ساقوه من تعارض الأدلة كان موضع نظر أبى حنيفة رضى الله عنه، فقد رأيناه يترك أقيسته إذا قبحت، ولم تتفق مع تعامل الناس، ورأيناه يترك قياسه للأثر، ورأيناه شديد الاتباع لما عليه الفقهاء من بلده، فهو بلا ريب كان يترك أقيسته لهذه

الأسباب، وقد سمى العلماء ذلك الترك لهذه العلل المطردة التى يرى قبحاً فى تطبيقها فى بعض المسائل - استحساناً - فهو أصل للاستنباط عند أبى حنيفة. وإن لم يوثر عنه أنه ضبطه، وعرفه ووضع أقسامه، ودون موازينه.

١٧٨- وقبل أن نترك الكلام فى الاستحسان، لابد أن نشير إلى مسألة خاض فيها علماء التخريج فى المذهب الحنفى، وهى المسائل التى يتنازعها موجب القياس والاستحسان، أتعد مسائل فيها رأيان: أحدهما القياس، والآخر الاستحسان، وأن الأخذ بالاستحسان أرجح من القياس، ومن سلك مسلك القياس يكون قد أخذ بقول مرجوح، أم أنها لا يكون فيها عن أبى حنيفة إلا قول واحد، وهو ما يكون متفقاً مع الاستحسان؟

إنى أرى فى الجواب عن هذا السؤال أن وجه القياس لا يمكن أن يكون قولا لأبى حنيفة، لأنه لم يؤثر عنه أنه رآه قولا، فلا يمكن أن نحمله قولا لم يقله، ولأن المأثور عنه أنه يترك القياس إلى الاستحسان إذا قبح القياس، وما لأحد أن ينسب إليه قولا لا يقال عنه إذا ترك دليله، ووجد تطبيقه يقبح، فكيف يكون رأياً له، وهو يحكم بأنه قبيح لا يؤخذ به، ولأن من أنواع الاستحسان ما هو أخذ بالحديث، وما كان لأحد أن يقول: إن أبا حنيفة له رأى يتفق مع القياس فى المسألة التى تركه فيها لأجل الحديث، وهو يصرح فيها بأنه ترك موجب القياس لأجل الحديث، وكذلك الأمر فى الإجماع والضرورة، فأبو حنيفة فى هذه المسائل كلها يترك موجب القياس لأجلها، فلا يصح أن يقال بعدئذ: أن وجه القياس قول له.

ولقد صرح بخطأ من قال ذلك السرخسى، فقال: «إن بعض المتأخرين من أصحابنا ظن أن العمل بالاستحسان أولى مع جواز العمل بالقياس فى موضع الاستحسان، وهذا وهم عندى، فإن اللفظ المذكور فى عامة الكتب: «إلا أنا تركنا هذا القياس»، والمتروك لا يجوز العمل به، وربما قيل: «إلا أنى أستقبح ذلك»وما يجوز العمل به شرعاً يكون استقباحه كفراً، فعرفنا أن القياس متروك فى معارضة الاستحسان أصلا، وأن الأضعف يسقط فى مقابلة الأقوى»[1].

وبهذا القول الواضح الجلى يتبين خطأ من اعتبر وجه القياس رأياً، والله سبحانه وتعالى أعلم.

---

(١) كشف الأسرار الجزء الرابع ص ١١٢٤

٧- العرف[١]

١٧٩- نريد أن نعيد هنا نقل كلمة ذكرناها فى صدر كلامنا عن الأصول التى بنى عليها أبو حنيفة استنباطه، فقد قال سهل بن مزاحم: «كلام أبى حنيفة أخذ بالثقة وفرار من القبح، والنظر فى معاملات الناس، وما استقاموا عليه وصلحت عليه أمورهم، يمضى الأمور على القياس، فإذا قبح القياس، يمضيها على الاستحسان ما دام يمضى له، فإذا لم يمض له رجع إلى ما يتعامل به المسلمون»، وهذا النص يدل على أمرين:

أحدهما: أنه يمضى الأمور على القياس أو الاستحسان، وإن لم يكن نص، وأنه يأخذ بأيهما يراه المسلم أوفق وأكثر اتصالا بالقضية وبمعانى الشرع.

ثانيهما: أنه إذا لم يمض له قياس ولا استحسان فى المسألة، نظر إلى ما عليه تعامل الناس، وتعامل الناس هو العرف الجارى بينهم، فهو يأخذ بالعرف إذا لم يكن ثمة نص من كتاب، أو سنة، ولا إجماع، ولاحمل على منصوص بطريق القياس أو الاستحسان، بكل طرائقه، سواء أكان استحسان قياس أم استحسان أثر أم استحسان إجماع أو ضرورة.

وفى الجملة إن ذلك النص يدل على أنه يأخذ بالعرف مصدراً من مصادر الاستنباط، وأصلا من الأصول يرجع إليه إن لم يكن سواه.

١٨٠- وإذا كان قد روى عن أبى حنيفة رضى الله عنه اعتبار العرف أصلا فقهياً للاستنباط، فقد روى مثله عن كثير من المجتهدين فى مذهبه والمخرجين فيه حتى قال البيرى فى شرح الأشباه والنظائر: «الثابت بالعرف ثابت بدليل شرعى» وجاء فى المبسوط للسرخسى:

---

(١) قال فى المستصفى: «العرف والعادة ما استقر فى النفوس من جهة العقول وتلقته الطباع السليمة بالقبول» وفى شرح التحرير: «العادة هى الأمر المتكرر من غير علاقة عقلية» وقد جاء فى رسالة العرف لابن عابدين: «العادة مأخوذة من المعاودة،فهى بتكرارها ومعاودتها مرة أخرى صارت معروفة مستقرة فى النفوس والعقول متلقاة بالقبول من غير علاقة ولا قرينة، حتى صارت حقيقة عرفية، فالعادة والعرف بمعنى واحد من حيث المقاصد، وإن اختلفا من حيث المفهوم» ومن هذا الكلام كله يتبين أن عادة الجماعة وعرفها بمعنى واحد فى نظر فقهاء الشريعة، أو على الأقل مؤداهما واحد، وإن اختلفا من حيث مفهوم اللفظ.

«الثابت بالعرف كالثابت بالنص»، ولعل معناه أن الثابت بالعرف ثابت بالدليل، فهو دليل يعتمد عليه كالنص، حيث لانص.

والأصل فى اعتبار العرف دليلا شرعياً، ماروى موقوفاً على عبد الله بن مسعود رضى الله عنه: «ماراه المسلمون حسناً، فهو عند الله حسن»[1] فإن ذلك الأثر يدل بعبارته ومرماه، على أن الأمر الذى يجرى عرف المسلمين على اعتباره من الأمور الحسنة يكون حسناً، وإن مخالفة العرف لا تخلو من حرج وضيق، والله تعالى يقول: «**وما جعل عليكم فى الدين من حرج**»[2].

وإن العلماء إذ يقررون أن العرف أصل من أصول الاستنباط يقررون أنه دليل حيث لا يوجد دليل شرعى، فهو دليل حيث لاكتاب ولاسنة، وإذا خالف العرف الكتاب والسنة، كتعارف الناس فى وقت من الأوقات بعض المحرمات كشرب الخمر وأكل الربا، وغير ذلك بما ورد تحريمه نصاً، فهو مردود لأن اعتباره إهمال للنص، واتباع للهوى، وإبطال للشرائع، فما جاءت الشرائع لتقرير المفاسد، وإن تكاثر الأخذ بما يدعو إلى مقاومتها، لا إلى إقرارها.

وإن العرف لا يخالف الأثر من كل الوجوه أو كان يخالف قياساً، وهو عرف عام، فقد قال ابن عابدين فيه: «إن ورد الدليل عاماً، والعرف خالفه فى بعض أفراده، أو كان الدليل قياساً، فإن العرف معتبر، إن كان عاماً فإن العرف العام يصلح مخصصاً ويترك به القياس، كما صرحوا به فى مسألة الاستصناع، ودخول الحمام، والشرب من السقاء».

ومن هنا يتبين أن العرف يعتبر إن كان عاماً، ولم يخالف النص من كل الوجوه، وبالأولى يترك به القياس، لأنه حينئذ يقبح القياس، بل إنهم يصرحون بأن تعامل الناس يخصص النص العام، وذلك إذا كان العرف عاماً، فمثلا قد ورد نهى النبى ﷺ الإنسان أن يبيع ما ليس عنده، ولكن جرى تعامل الناس من أقدم العصور على جواز الاستصناع، فكان ذلك التعامل مخصصاً للنص، فكان النهى فيما عداه.

---

(١) روى ذلك الأثر مرفوعا إلى النبى ﷺ، ولكن قال بعض العلماء فيه: إنه لم يجده مرفوعا فى شئ من كتب الحديث أصلا، وإنما هو من قول عبد الله بن مسعود موقوفا عنده، وقد أخرجه الإمام أحمد فى مسنده كذلك.

(٢) سورة الحج آية ٧٨

ومن ذلك أنه ورد نهى الشارع عن بيع وشرط، وحكم أبو حنيفة وصاحباه، أن كل شرط فيه منفعة لأحد العاقدين إذا شرط فى العقد يفسد، إلا إذا كان يقتضيه العقد كاشتراط تقديم الثمن فى البيع، أو يؤكد مقتضاه، كاشتراط تقديم كفيل بالمهر، أو ورد به نص كجواز اشتراط تأجيل الثمن، أو جرى به عرف، فإن الشرط فى هذه الحال يعتبر صحيحاً، ولا يفسد به البيع، فاعتبر جريان العرف عند أبى حنيفة وصاحبه مخصصاً للنص الناهى، كما خصصه الأثر، وقد خالف زفر فى قضية جريان العرف فلم يعتبره مسوغاً للصحة، ويظهر من هذا أن زفر لم يعتبر العرف كما اعتبره أئمة المذاهب الثلاثة مخصصاً لعموم النص.

١٨١- والعرف الذى اعتبره أبو حنيفة وصاحباه حجة، وقال المخرجون فى مذهبه من بعده، إن التعارف والتعامل حجة يترك بها القياس، ويخص بها الأثر، هو العرف العام كما بينا، ولكن ما معنى العموم؟ لقد وجدنا الفقهاء يقولون فى الاستصناع: «إن القياس عدم جوازه، لكنا تركنا القياس بالتعامل به من غير نكير من أحد من الصحابة، ولا من التابعين، ولا من علماء كل عصر، هذا حجة يترك بها القياس، فهل العرف الذى يخصص به الأثر ويترك به القياس هو عرف الناس من عهد الصحابة الذى لم ينكره الصحابة ولا التابعون، ولا العلماء من بعدهم؟ إن العرف لابد أن يكون غير ذلك، لأن هذا إجماع، بل أكمل معانى الإجماع، إنما المراد بالعرف العام ما هو أعم من ذلك، فالعرف العام هو العرف الذى يكون فى كل الأمصار، ومقابله وهو العرف الخاص هو عرف بلد من البلدان، أو طائفة من الناس، كعرف التجار، أو عرف الزراع، ونحو ذلك، وهو لا يقف أمام النص مطلقا سواء أكان النص عاماً، أم كان النص خاصاً، ولكن يقف أمام القياس غير المقطوع بعلته من نص، أو ما يشبه النص فى وضوحه وجلائه، والعرف الخاص يكون مطبقاً على أهل البلد الذى تعارفه، ولا يتجاوزه إلى غيره.

١٨٢- من هذا الكلام يستفاد أن المخرجين فى المذهب الحنفى قرروا أن العرف العام يخصص به النص، إن كان النص عاماً، ويترك به القياس، ولكنه إن كانت فيه مخالفة للنص من كل الوجوه يترك ولا يلتفت إليه، والخاص يترك به القياس الظنى فى علته وتطبيقه على الفرع بالنسبة لأهل البلد أو الطائفة التى تتعارفه، ولا يترك لغيرهم.

وهذا كما ترى يفيد أن المخرجين فى المذهب يرون أن القياس يترك، وأن النص يخصص بالعرف العام، وذلك يخالف ظاهراً ما نقل عن أبى حنيفة من أنه لا يأخذ بالعرف، إلا إذا لم يمض القياس ولا الاستحسان، فهو دليل حيث لا دليل سواه، ولا يعتبر حجة إلا إذا خلا الأمر من حجة.

ونقول: إن التوفيق بين ما نقله سهل بن مزاحم، وما قاله العلماء من بعده سهل، فإن معنى قوله إذا لم يمض القياس والاستحسان يرجع إلى ما يتعامل الناس به، أى أنه إذ يجد أن القياس، إذا سار على اطراد علته، قبح الحكم، ولم يكن مستحسناً. فإنه فى هذه الحال يرجع إلى تعامل الناس، لأن العلل لا تمضى مستقيمة صالحة للتطبيق، إذ تكون مجافية لعرف الناس، وما عليه أمورهم، فلا يكون قياس ولا استحسان، وأن النص العام الذى يخص العرف هو الظنى فى دلالته أو روايته.

١٨٣- لقد أخذ أبو حنيفة- إذن -رضى الله عنه بهذا المنهج الذى اعتبر العرف العام دليلا حيث لا نص، بل مخصصاً لعموم الآثار الظنية التى تكون بعض صورها منافية للعرف العام الذى يتطابق عليه المسلمون فى كل الأقطار الإسلامية، فكان فى مذهبه مرونة وقوة، ولقد طبق المخرجون فى مذهبه ذلك - فى تخريجهم، فصار المذهب بهذا قابلا للتجديد ومتسعاً لأطوار الزمان، وأعراف الناس، فلم يقف المجتهدون فيه أمام ما استنبط السابقون جامدين، بل أخضعوه للعرف ما دام لا نص فيه، بمعنى أنه إذا ثبت أن الحكم فى مذهب أبى حنيفة بمقتضى المروى الصحيح فيه- مخالف للعرف العام، ولم يكن معتمداً على نص صريح من الكتاب والسنة، صح للمفتى على مذهب أبى حنيفة أن يخالف المنصوص عليه فى المذهب، ولا يعتبر خارجاً فى فتياه عن نطاق ذلك المذهب الجليل، ولقد قال ابن عابدين فى ذلك المقام ما نصه:

«إن ظاهر الرواية قد يكون مبنيا على صريح النص من الكتاب أوالسنة أو الإجماع، ولا اعتبار للعرف المخالف للنص، لأن العرف قد يكون على باطل كما قال ابن الهمام»(١).

ويقول فى ذلك أيضاً: «واعلم أن المسائل الفقهية إما أن تكون ثابتة بصريح النص، وهى الفصل الأول، وإما أن تكون ثابتة بضرب اجتهاد ورأى، وكثير منها يبينه المجتهد على

(١) رسائل ابن عابدين جـ ٢ ص ١١٥

ما كان فى عرف زمانه، بحيث لو كان فى زمان العرف الحادث لقال خلاف ما قاله أولا، ولهذا قالوا فى شرط الاجتهاد أنه لابد من معرفة عادات الناس، فكثير من الأحكام تختلف باختلاف الزمان، لتغيير عرف أهله، أو لحدوث ضرورة، أو فساد أهل الزمان، بحيث لو بقى الحكم على ما كان عليه أولا للزم منه المشقة والضرر بالناس، ولخالف قواعد الشريعة المبنية على التخفيف والتيسير، ودفع الضرر والفساد، لبقاء العالم على أتم نظام، وأحسن إحكام، ولهذا ترى مشايخ المذهب خالفوا ما نص عليه المجتهد فى مواضع كثيرة، بناها على ما كان فى زمنه، لعلمهم بأنه لو كان فى زمنهم لقال ما قالوا، أخذاً من قواعد مذهبهم[1].

١٨٤- وقد وجدنا مسائل كثيرة خالف فيها المتأخرون أبا حنيفة وأصحابه، لأن العرف تقاضاهم هذه المخالفة فى الفرع، وإن كانوا يأخذون بقاعدتهم ويقلدونهم فى ذلك، وقد ذكر ابن عابدين طائفة كبيرة منها:

(أ) تضمين من سعى بغيره كذباً، حتى أوقعه فى أذى فى المال أو الجسم، ويقول فى ذلك ابن عابدين «أفتى المتأخرون بتضمين الساعى مع مخالفته لقاعدة المذهب من أن الضمان على المباشر، دون المتسبب، ولكن أفتوا بضمانه زجرا له، بسبب كثرة المفسدين، بل أفتوا بقتله زمن الفتنة».

(ب) ومن ذلك تضمين الأجير المشترك.

(جـ) وإفتاؤهم بمنع الزوج من السفر بزوجته، وإن أوفاها المعجل: لفساد الزمان، وعدم تصديقها بعد الدخول بها بأنها لم تقبض المشروط تعجيله من المهر مع أنها منكرة للقبض، وقاعدة المذهب أن القول للمنكر بيمينه، إذا لم تكن بينة.

(د) ومنها تقييد إجارة الوقف بأن تكون السنة فى الدور والحوانيت وأن تكون لثلاث سنين على الأكثر فى الأراضى الزراعية والحدائق والبساتين.

وهكذا غير ذلك من المسائل التى خالف فيها المتأخرون أئمة المذهب لأن عرف الزمان أوجب هذه المخالفة، لأن موضوع المسألة كان الاستنباط فيه من السابقين اجتهاداً بالعرف ولو كانوا فى عرفنا لقبح عندهم ذلك، كما قبح فى زمن المتأخرين، ولقالوا مثل مقالتهم.

---

(١) الكتاب المذكور ص ١١١.

١٨٥- ولقد بين ابن عابدين فرعاً من الفروع خالف فيه أبا حنيفة وإن كان قوله الراجح فى المذهب، واختار قول الصاحبين، لأنه أحسن لزمانه، وأصلح وأعدل، وموضوع ذلك الفرع هو العشر الواجب فى الأراضى المستأجرة، أيجب على المستأجر أم على المؤجر؟ فأبو حنيفة قال إنه يجب على المؤجر، لأن الزكاة مئونة الملك، وثمرته، وملك الأرض هو للمؤجر، لا المستأجر، وقال الصاحبان العشر على المستأجر، لأن الزكاة تؤخذ من الزرع، فتتبع مالك الزرع، وهو المستأجر، لا المؤجر.

وقد وجد ابن عابدين أن تطبيق رأى أبى حنيفة الذى يرجحه المتقدمون يؤدى إلى ظلم أراضى الأوقاف، وهى تشمل الأراضى المستأجرة فى عهده، ولنترك الكلمة له فهو «وقعت هذه الحادثة فى زماننا، وتكرر السؤال عنها، وملت فيها إلى الجواب بقول الإمامين، لأنه قول مصحح أيضاً..... لأنه يلزم على قول الإمام فى زماننا حصول ضرر عظيم على جهة الأوقاف وغيرها، لا يقول به أحد، وذلك أنه جرت العادة فى زماننا أن وكلاء مولانا السلطان نصره الله تعالى يأخذون العشر والخراج من المستأجرين، وكذا جرت العادة أيضاً أن حكام السياسة يأخذون الغرامات الواردة على الأراضى من المستأجرين أيضاً، وغالب القرى والمزارع أوقاف، والمستأجر بسبب ما ذكرناه لا يستأجر الأرض إلا بأجرة يسيرة جداً، فقد تكون قرية كبيرة أجرة مثلها أكثر من ألف درهم، فيستأجرها بنحو عشرين درهما، لما يأخذه منها حكام السياسة من الغرامات الكثيرة، فإذا أجر المتولى هذه القرية بعشرين درهما، فهل يسوغ لأحد أن يفتى بأخذ عشر ما يخرج من جميع القرية من المتولى؟ هذا شئ لا يقول به أحد من البشر، فضلا عن إمام الأئمة، ومصباح الأمة أبى حنيفة النعمان رحمه الله، بل الواجب أن تنظر إلى أجرة مثل هذه القرية، فإذا أمكن المتولى أن يؤجرها بالأجرة الوافرة نفتى بقول الإمام، وإن كان لايمكنه ذلك بأن كان لا يرضى أحد أن يستأجرها إلا بالأجرة القليلة، لجريان العادة بأخذ العشر منها، يتعين الإفتاء بقول الإمامين» هذا هو الإنصاف الذى لا يأتى لأحد فيه خلاف، وأما فساد الإجارة باشتراط العشر والخراج على المستأجر، بناء على قول الإمام، فهذا شئ آخر، إذا كان ذلك على المستأجر على قولهما لا يكون اشتراطه مفسداً، لأنه مما يقتضيه عقد الإجارة، على قولهما، والله سبحانه وتعالى أعلم»[1].

---

(١) رسائل ابن عابدين جـ ٢ ص ١٤٣

١٨٦- سقنا ذلك النقل مع طوله، لتعرف كيف استمد المتأخرون من العرف والعادة أدلة خالفوا بها ما وصل إليه المتقدمون من نتائج، وإن كانوا متقيدين بذلك الأصل اعتمدوه، وهو العرف، وكيف كانوا يتخذون من العرف والعادة ميزاناً لترجيح الأخذ بأقوال المتقدمين، فيجعلون العرف مقياساً لترجيحهم، فرجحوا قول الصاحبين فى الحال التى كانت فى زمن ابن عابدين، لأن العرف جعله هو الأعدل والأكثر إنصافاً، إذ هو الذى يتفق مع روح السياسة والاقتصاد فى ذلك العصر.

وإذا كان العرف له تلك المنزلة من الاجتهاد فى غير المنصوص عليه، فلابد أن يكون المفتى والحاكم عليما بأحوال الناس خبيراً بشئونهم، وعالماً بالكتاب والسنة، وما استنبط من الأحكام تحت ظلهما حتى لا يتعرض للإفتاء بأمر العرف، وحرمة النص.

ولنختم ذلك الجزء من البحث بكلمة نقلها ابن عابدين فيما يجب على الحاكم المفتى وها هى ذى:

«لابد للحاكم من فقه فى أحكام الحوادث الكلية، وفقه فى نفس الواقع وأحوال الناس يميز به الصادق والكاذب، والمحق والمبطل، ثم يطابق بين هذا وهذا، فيعطى الواقع حكمه من الواجب، ولا يجعل الواجب مخالفاً للواقع.

وكذا المفتى الذى يفتى بالعرف، لابد له من معرفة الزمان وأحوال أهله ومعرفة أن هذا العرف خاص أو عام، وأنه مخالف للنص أولا، لابد له من التخريج على أستاذ ماهر، ولا يكفيه مجرد حفظ المسائل والدلائل».

١٨٧- هذا هو العرف، ومقامه فى الفقه الإسلامى فى نظر أبى حنيفة وأصحابه، والمخرجين فى مذهبه من بعدهم، يأخذون بالعرف فيما لا نص فيه، من كتاب أو سنة، ويخصصون النصوص العامة من الآثار، إن خالفت عرفا عاما ويوائمون بين القياس الظنى والعرف ما أمكنت الملاءمة، فإن لم تكن الملاءمة وكان العرف ملزماً بضرورة المخالفة أخذ بالعرف، والعرف الخاص يؤخذ به إذا لم يكن ثمة دليل سواه.

دراسة فروع فقهية تكشف عن تفكير أبي حنيفة

-١-

بعض الفروع الفقهية التي تكشف عن تفكير أبي حنيفة التاجر:

١٨٨- كان أبو حنيفة رحمه الله تاجراً ذا خبرة بالصفق فى الأسواق، وقد قسم وقته بين التجارة والفقه والعبادة قسمة عادلة، فهو فى الليل المتهجد العابد، وفى صحوة النهار التاجر الذى يتولى العقود كاسباً رابحاً، حتى إذا صلى الغداة عكف على العلم دارساً ومذاكراً، مفرعاً الفروع، أو مؤصلا الأصول، وهو فى فقهه المالى، متأثر بفكره التجارى، يفكر فى العقود الإسلامية المتصلة بالتجارة تفكير التاجر الذى تمرس بها، وعرف عرفها، واستبان معاملات الناس فيها، ووائم مواءمة الخبير بين نصوص الشريعة من كتاب وسنة، وبين ما عليه الناس من تعامل.

١٨٩- وإنك لتلمح ذلك فى أمرين:

أحدهما: عظم عنايته بالاستحسان حتى لقد عد فيه الخبير الذى لا يلحق به أحد من أصحابه، فقد روى كما نقلنا عن محمد بن الحسن أنه قال: «كان أبو حنيفة يناظر أصحابه فى المقاييس، فينتصفون منه، ويعارضونه، حتى إذا قال أستحسن لم يلحقه أحد منهم، لكثرة ما يورد فى الاستحسان من مسائل، فيذعنون جميعاً، ويسلمون له»[١].

وليس الأخذ بالاستحسان وإحكام التخريج به، والاستنباط عن طريقه، إلا لإدراكه لمصالح الناس، وعلمه بطرق تعاملهم، ومعرفة ما يقره الشارع الإسلامى وقدرته على استخراج العلل الخفية والأوصاف المناسبة وبناء الأحكام عليها، ورد الأقيسة الظاهرة، بتلك الأقيسة الخفية التى تؤثر فى اطراد الأحكام، وقد تخفى على غير الفقيه الذى يستبطن الأمور.

---

(١) مناقب أبى حنيفة للموفق المكى جـ ١ ص ١٧٩

ولعل العقل التجارى الذى امتاز به أبو حنيفة مع إكثاره من الاستحسان هو السبب الذى من أجله اعتبر العرف أصلا من أصول الفقه الإسلامى فيما لا نص فيه من كتاب أو سنة، ولقد صرح بذلك الذين تتبعوا أصوله، فقد قال سهل بن مزاحم كما نقلنا: «كلام أبى حنيفة أخذ بالثقة، وفرار من القبح، والنظر فى معاملات الناس، وما استقاموا عليه، وصلحت عليه أمورهم يمضى الأمور على القياس، فإذا قبح القياس يمضيها على الاستحسان، ما دام يمضى له، فإذا لم يمض له رجع إلى ما يتعامل المسلمون به، وكان يصل الحديث المعروف الذى أجمع عليه ثم يقيس عليه ما دام القياس سائغاً ثم يرجع إلى الاستحسان، أيهما كان أوثق رجع إليه»[1].

ألا ترى من هذا النص أنه يجعل لمعاملات الناس، وما استقاموا عليه المكان الثانى لمقام النص، ويأخذ بها، ويقدمها على القياس ما لم تكن علة القياس واضحة تقارب المنصوص عليه، فإنه يقدم القياس، لأنه أوثق، وفى غير هذه الحال، يكون الاستحسان، إن عارض القياس أوثق.

ثانيهما: أننا رأينا فى المأثور فى فقه أبى حنيفة عناية كبيرة بتفصيل أحكام عقود من البيوع، تبين أنواع الصفق فى الأسواق، وهى تكشف بما أعطيت من أحكام عن العرف التجارى الذى كان يسود فى عصور الاجتهاد، ومن هذه البيوع بيع المرابحة والتولية[2]، والوضيعة، والإشراك ثم السلم، ونخص بالذكر بعض أحكامها.

فقد فصل فى المروى عن أبى حنيفة من فروع فقهية، ومنها كتب محمد وغيرها - الكلام فى هذه العقود، ولعل الفقه الحنفى أول فقه تعرض لتشعب مسائلها، وتفريع فروعها، وذلك لأن إمام ذلك الفقه التاجر الذي يتكلم فى هذه العقود كلام الفقيه الذى عاين معاملات التجار وشاهدها، ولم يكن فى فهمها مقصوراً على تأصيل الأصول وتفريع الفروع، من غير نظر إلى مايسير عليه الناس، وما تجرى عليه أمورهم، وما تستقيم عليه أحوالهم.

---

(١) الكتاب المذكور جزء ١٠ ص ٨١.

(٢) المرابحة معناها بيع الشئ بمثل الثمن الذى قام على البائع زيادة ربح معلوم بالنسبة أى الخمس أو العشر، والتولية بيعه بمثل الثمن من غير زيادة، والإشراك بيع بعضه بما يقابله من الثمن من غير ربح، والوضيعة بيعه بأقل من الثمن، والسلم بيع دين بعين بأن يكون البيع موصوفاً معلوماً مؤجلا، ويسمى المبيع المسلم فيه، ويسمى الثمن رأس المال.

ولقد تلمح فى تفصيل أحكام هذه العقود نوع التجارة التى كان يتجر فيها أبو حنيفة فترى عند الكلام فى المرابحة والتولية والإشراك والسلم فى الثياب أبا حنيفة الخزاز الخبير بعرف الناس في الثياب، وتعامل أهل عصره فيه حتى لتراه يفصل أنواع الثياب فى الأحكام، ويذكر خصائصها، ويبين أحكام التعامل فيها، فيذكر أحكام تبادلها، مشيراً إلى أوصافها وميزاتها، وغير ذلك مما يتبين منه علم الفقيه بأنواعها، وخبرته بها، وإدراكه لما يمتاز به كل نوع من أنواعها.

١٩٠- ولقد وجدنا أبا حنيفة، ومعه أصحابه يقيدون تفريعهم فى أحكام هذه العقود بأصول أربعة:

الأصل الأول: العلم بالبدل علماً تنتفى معه الجهالة التى تفضى إلى النزاع، ولذا لابد من معرفة الثمن الأصلى فى المرابحة والتولية، والإشراك وأن يكون الربح معلوماً فى المرابحة، ولابد من معرفة رأس المال والمسلم فيه فى السلم، لأن الجهل بهذه الأمور قد يؤدى إلى النزاع، وأساس العقود فى الشريعة العلم التام بالإبدال، حتى لا تكون ذريعة إلى التخاصم، وكلمة يعلم بها النقد تمنع خصومات فى المستقبل تنقطع بتركها المودة بين الناس، وتضطرب شئونهم، وتحير القضاء فى الفصل بينهم فكان من الحتم اللازم العلم التام سداً لذرائع الخصام.

الأصل الثانى: تجنب الربا، وشبهة الربا، وهذا أصل عام فى كل البيوعات فى الإسلام، فإن الربا بسائر أنواعه أبغض التصرفات فى العقود فى فقه الإسلام لشديد نهى القرآن والسنة عنه، ولقد روى أن النبى ﷺ قال: «كل درهم واحد من الربا أشد من ثلاث وثلاثين زنية يزنيها الرجل، ومن نبت لحمه من حرام فالنار أولى به»[1] ولقد شدد أبو حنيفة فى منع الربا، حتى إنه ليمنع الربا بين المسلم والحربى فى دار الحرب[2]، وإذا كان للربا هذه المنزلة من التحريم، فكل عقد اشتمل على ربا، أو فيه شبهة للربا لا يحل، ويفسد سداً للذرائع، ومحافظة على الأموال أن تؤكل بالباطل، ولأن أساس العقود المالية التساوى فى نظر العاقدين ونظر الشارع الإسلامى، والربا فى نظره زيادة باطلة لا يقرها، ولا يحترم القضاء العقود التى اشتملت عليها.

---

(١) المبسوط جـ ١٢ ص ١١.

(٢) المبسوط جـ ١٢ ص ١٢٣.

الأصل الثالث: أن العرف له حكمه في هذه العقود، حيث لا يكون نص، فما يقره العرف يؤخذ به وما لا يقره العرف يترك، فمثلا عند ذكر الثمن الأول في المرابحة تصح إضافة ما جرى العرف بإضافته إلى الثمن، ولا تصح إضافة ما لم يجر العرف بإضافته، فأجرة الصباغ والخياط في الثياب تجوز إضافتها لجريان العرف بهذه الإضافة، ويقول في ذلك الكاساني: «لا بأس أن يلحق برأس المال أجرة القصار والصباغ والغسال والفتال والخياطة والسمسار والكراء ويباع مرابحة وتولية على الكل، للعرف، لأن العادة فيما بين التجار أنهم يلحقون هذه المؤن برأس المال، ويعدونها منه، وعرف المسلمين وعادتهم حجة مطلقة، قال النبي ﷺ: «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن» إلا أنه لا يقول عند البيع: اشتريته بكذا، ولكن يقول: قال: على بكذا، لأن الأول كذب والثاني صدق، وأما أجرة الراعي والبيطار، وما أنفق على نفسه، فلا يلحق برأس المال، ويباع مرابحة وتولية على الثمن الأول الواجب بالعقد الأول لا غير، لأن العادة ما جرت بين التجار بإلحاق هذه المؤن برأس المال، والتعويل في هذا الباب على العادة»[1].

الأصل الرابع: أن الأصل في هذه العقود التجارية الأمانة، فلئن كانت الأمانة أصلا في كل عقد من العقود الإسلامية لأنها رأس الفضائل في معاملات الإنسان مع الإنسان- هي في المرابحة والتولية وأخواتها أصلها الفقهي، لأن المشترى ائتمن البائع في إخباره عن الثمن الأول من غير بينة ولا يمين، فتجب صيانتها عن الخيانة، والتهمة، ويقول في ذلك الكاساني: «التحرز عن ذلك كله واجب ما أمكن» وقال الله تعالى: «**يأيها الذين آمنوا لا تخونوا الله والرسول، وتخونوا أماناتكم وأنتم تعلمون**»[2] وقال عليه الصلاة والسلام: «من غشنا فليس منا»[3].

هذه أصول ثابتة في كل الفروع التي أثرت عن أبي حنيفة في هذه العقود التجارية، وهي تتفق مع نزعته الدينية وتحرجه، وتتفق مع خبرته في الأسواق وتتفق مع أصوله العامة.

ولنتجه إلى دراسة إجمالية لهذه العقود، ولا نقصد بالدراسة ذكر أحكامها لمجرد

---

(١) ملخص من البدائع جـ ٥ ص ٢٢٣. (٢) سورة الأنفال آية ٢٧.

(١) البدائع جـ ١ ص ٢٢٥

بيانها، ولكن نرمى من ذكرها إلى إعطاء صورة كاشفة، وإن أحاطت بها بعض الظلال، للأسواق الإسلامية، وتصور الفقهاء لها، واستنباط الأحكام من الكتاب والسنة وسائر الأصول الإسلامية لما يرى بين التجار، لنبين النواحى العقلية والفكرية فى شيخ فقهاء الرأى، أبى حنيفة التاجر الورع، أو بشكل خاص تاجر الثياب الورع الخبير بالناس وأحوالهم.

١٩١- السلم: يقول كمال الدين بن الهمام: إن البيع ينقسم إلى بيع مطلق ومقايضة، وصرف، وسلم: لأنه إما بيع عين بثمن، وهو المطلق، أو قلبه، وهو السلم، أو ثمن بثمن فصرف، أو عين بعين فالمقايضة[1].

فالسلم على هذا التقسيم حقيقته أن يكون بيع دين بعين، أو هو بيع آجل بعاجل، وهذا ما يرمى إليه تعريف الكاسانى، فقد جاء فيه: «اعلم أن السلم أخذ عاجل بآجل»[2].

والسلم عقد معروف فى الجاهلية، وهو يكون حيث يكون الاتجار. وإذا كانت مكة والمدينة سوقين من أسواق التجارة فى العصر القديم فلا شك أن السلم كان معروفاً فيهما، إذ مؤداه أن يدفع الشخص ثمن بضاعة ويعرفها بوصفها، ويبين مكان الاستيفاء وزمانه، ثم يترقب تسليمها بعد ذلك.

ولقد كانت التجارة قبل الإسلام بين الشرق والغرب فى البر لا فى البحر وكانت بلاد العرب واقعة بين الفرس والروم، فكانت التجارة بينهما تجئ عن طريقها، ولذلك شقت فيها طرق تسير فيها الركبان والرواحل محملة بالمتاجر، وكانت مكة والمدينة واقعتين على طريق هذه القوافل التجارية، ذلك الطريق الذى يربط بين اليمن والشام، فكان فى هاتين المدينتين تجار يصلون حبل التجارة بين هذين الإقليمين، وكانوا ينقلون بضائع الرومان إلى اليمن، ومنها تنتقل إلى فارس، وينقلون بضائع فارس إلى الشام، ومنها إلى الرومان، ولذلك كانت رحلتان إحداهما إلى الشام صيفاً، وثانيتهما إلى اليمن شتاء، وهذا ما أشار الله تعالى فى قوله عز وجل «**لإيلاف قريش إيلافهم* رحلة الشتاء والصيف* فليعبدوا رب هذا البيت* الذى أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف**» ولم يكن عقد السلم فى الصفقات التجارية التى تنقل بها البضائع من بلد إلى بلد فقط، بل كان فى معاملات

---

(١) فتح القدير جـ ٥ ص ٣٢٢

(٢) المبسوط جـ ١٢ ص ١٢٤، وقد انتقد ذلك التعريف ابن الهمام بأنه يدخل فيه البيع المطلق إذا تأجل الثمن، لأنه عاجل بآجل، والأولى أن يقال بيع آجل بعاجل، لأن المميز للسلم هو تأجيل البيع.

الناس أيضاً، فقد روى عن ابن عباس أنه قال: إن النبى ﷺ دخل المدينة فوجدهم يسلفون[1] فى الثمار السنة والسنتين، فقال صلوات الله وسلامه عليه «من أسلم فليسلم فى كيل معلوم ووزن معلوم الى أجل معلوم».

ولقد استمر عقد السلم عند المسلمين بإقرار الرسول ﷺ، فقد جاء فى البخارى عن عبد الله بن أبى أوفى قال: «إنا كنا لنسلف على عهد رسول الله ﷺ وأبى بكر وعمر رضى الله عنهما فى الحنطة والشعير والتمر والزبيب».

١٩٢- ولقد كان اتساع الفتوح الإسلامية وانضواء الأمم والأقاليم تحت حكم المسلمين، من أسباب اتساع نطاق التجارة، وتنوعها، وكان لابد أن تتنوع عقود السلم وتكثر، لأن حاجة التجارة ماسة إليه، وفيه من المزايا التجارية ما يرغب فيه، إذ يستفيد منه المشترى والبائع معاً، كما أشار إلى ذلك ابن الهمام بقوله: «إن المشترى يحتاج الى الاسترباح، وهو بالسلم أسهل، إذ لابد له أن يكون البائع نازلا عن بعض القيمة، فيربحه المشترى، والبائع قد يكون له حاجة فى الحال إلى المال، وقدرة فى المآل على المبيع، فتندفع حاجته الحالية إلى قدرته المالية»[2] ولقد كانت كثرة عقود السلم داعية لضرورة ضبط أبوابها، ووضع القيود المانعة للخلاف بين العاقدين، والمنظمة للتعامل بذلك العقد الضرورى للنظام التجارى، ونقل البضائع من بلد إلى بلد، ومن إقليم إلى إقليم، وانتفاع كل إقليم بخبرات الأقاليم الأخرى.

ولعل أول فقه نظم ذلك العقد، وضبط أحكامه، وقيده بالقيود الضابطة للعاقدين هو فقه أهل العراق، لاتساع نطاق التجارة بالعراق، فقد كانت تفد إليه البضائع من كل بقاع العالم، فبضائع الهند والسند وما وراء النهر، وخراسان وأذربيجان وغيرها من أقاليم الشرق ترد إليه، يباع الحاضر منها فى الأسواق وتعقد على الغائب صفقات السلم، وازداد ذلك ونما لما صارت فى العراق حاضرة الدولة الإسلامية، وكانت الكوفة هى الحاضرة، ثم بغداد بعدها، وكل ذلك فى عهد الاجتهاد الفقهى، ولم يكن ذلك بالحجاز، لأن الحجاز بعد أن انتقلت منه حاضرة الخلافة إلى الشام أولا، ثم العراق ثانياً، قل شأنه من ناحية التجارة والاقتصاد، فلم يكن به تلك المادة التى تمد الفقيه، وتفتق ذهنه فى تلك الناحية، وهى التجارة المعقدة المتشعبة والمتسعة فى آفاقها فكان لابد أن يكون الفقه العراقى فى هذه الناحية أسبق من الفقه الحجازى.

---

(١) يسلفون أى يعقدون عقد السلم وعقد السلم هو عقد السلف فالسلف والسلم اسمان لهذا العقد.

(٢) فتح القدير الجزء الخامس ص ٣٢٤.

١٩٣- جاء أبو حنيفة فى تلك السوق الرائجة المائجة بشتى البضائع، وشتى المعاملات، ومختلف البيوع، وقد اختبر التجارة وغشى الأسواق، وعرف ما يجرى فيها، وما يثير النزاع، وما يدفعه، وما بقى منه فى الحاضر والقابل، ولقد كان النزاع هو الأساس الذى سارت عليه أحكام ذلك العقد، ذلك لأن النزاع فى ذاته مما تحاربه الشريعة الإسلامية وتدفعه، وكل جهالة تؤدى إليه أو يحتمل أن تؤدى إليه يجب دفعها، والعمل على كشفها. وقد كانت عقود السلم مما يحتاط للنزاع فيها، لأن العلاقة بين العاقدين لا تنتهى بمجرد الإيجاب والقبول بل تستمر العلاقة إلى أن يستمر التسليم، وفى أجل التسليم، ومكانه، وصفات المال المسلم فيه، وغير ذلك مثار نزاع، إذا لم تعرف تعريفاً كاملا، وقد عاين ذلك أبو حنيفة فى الأسواق ورآه بين التجار، فحاول فى فقهه أن يسد ذرائع ذلك الخلاف، ويدفع أسبابه، ويغلق أبوابه.

١٩٤- ولقد اشترط فى رفع الجهالة المفضية إلى النزاع إعلام ستة أمور فى المسلم فيه هى(١) إعلام الجنس(٢) وإعلام النوع وإن كان المسلم فيه مما يختلف فيه النوع(٣) وإعلام القدر(٤) وإعلام الصفة(٥) وإعلام الأجل(٦) وإعلام المكان الذى يوفيه فيه، ويشترط أبو حنيفة لكى يستيقن العاقدان من إمكان الوفاء أن يكون المسلم فيه موجوداً فى الأسواق من وقت العقد إلى وقت التسليم.

والأصل فى إعلام ما يجب إعلامه أمران: (أحدهما) قوله ﷺ: «من أسلم فليسلم فى كيل معلوم ووزن معلوم وأجل معلوم» و(ثانيهما) أن الجهالة مفضية إلى النزاع كما بينا، فوجب العمل على دفعها عند الإنشاء، سداً لذرائعها ومنعاً لأسبابها.

ولاشك أن جهالة النوع فيها إفضاء للمنازعة، وإذ المشترى مطالب بأعلى مراتب النوع جودة، والبائع ربما لا يقدم إلا أقل الرتب، فكانت جهالة الجنس والنوع والصفة والقدر مفضية إلى النزاع لا محالة.

ولقد ذكر السرخسى فى مبسوطه تعليلا آخر لضرورة بيان الجنس والنوع والوصف فقال: «إن المقصود بهذا العقد الاسترباح، ولا يعرف ذلك إلا بمعرفة مقدار المالية، والمالية تختلف اختلاف الجنس والصفة والقدر، فلابد من إعلام ذلك ليصير ما هو المقصود لكل واحد منهما معلوماً».

١٩٥- ولكي يكون القدر معلوماً وجب أن يكون المسلم فيه من الأشياء التي تكال أو توزن أو من العدديات المتقاربة، وذلك لأن العلم النافي للجهالة المفضية إلى النزاع هو العلم الضابط للقدر والصفة، وذلك يتحقق في المكيلات والموزونات، إذ بعد بيانها بجنسها، ونوعها، ووضعها وقدرها، لا يبقى إلا تفاوت يسير لا تفضي جهالته إلى النزاع، ومنعها غير ممكن، وهو أقصى ما يتأتى به التعريف، ولو اشترط نفي مثل هذه الجهالة لامتنع عن السلم، إذ يتعذر نفي ذلك التفاوت ولا يكون منعه إلا بشراء الشئ المعاين الحاضر.

والسلم بطبيعته بيع موصوف، فهو بيع دين، والدين يكون تعريفه بالوصف المبين، ويكتفي في التعريف بالوصف المبين ببيان النوع والجنس والوصف والقدر الذي لا تتفاوت الآحاد فيه تفاوتاً فاحشاً، وذلك بأن يكون مكيلا أو موزوناً، أو عددياً لا تتفاوت آحاده تفاوتاً يعتد به التجار، أو من بعض المزروعات كالثياب.

والعددي المتفاوت هو العددي[1] الذي تتفاوت آحاده في القيمة تفاوتاً يعتد به التجار، كالبطيخ ونحوه، والعددي المتقارب هو العددي الذي لا تتفاوت آحاده في القيمة تفاوتاً يعتد به التجار كالبيض إن عرف نوعه ونحوه، وكوحدات الآلات الميكانيكية التي لا تتفاوت قط، أو تتفاوت تفاوتاً يسيراً لا يعتد به التجار.

ولقد شدد أبو حنيفة في العدديات المتقاربة شدة استمدها من الخبرة التجارية فروى عنه الحسن بن زياد اللؤلؤي أنه كان يمنع السلم في بيض النعام مع أن آحاده متقاربة، وذلك لأن أبا حنيفة التاجر يفكر في بيض النعام تفكير التاجر الخبير، فهو لا يؤخذ فقط للأكل، بل يتخذ قشره لأغراض الزينة، واستعماله يختلف باختلاف عرف الناس، ولذا قال كمال الدين بن الهمام: «الوجه أن ينظر إلى الغرض في عرف الناس، فإن كان الغرض في عرف من يبيع بيض النعام الأكل ليس غير كعرف أهل البوادي، يجب أن يعمل بظاهر الرواية[2] فيجوز، وإن كان الغرض في ذلك العرف حصول القشر، فيتخذ في سلاسل القناديل، كما في ديار مصر وغيرها من الأمصار، يجب أن يعمل بهذه الرواية فلا يجوز السلم فيها[3].

---

(١) مسائل السلم في العدديات المتقاربة وغير المتقاربة ذكر السرخسي أنها مروية عن طريق أبي يوسف ولذلك قال «أصل هذا الجنس مروى عن أبي يوسف».

(٢) المروى في ظاهر الرواية أن أبا حنيفة اعتبر بيض النعام كسائر أنواع البيض يمكن تعريفه في السلم.

(٣) فتح القدير جـ ٥ ص ٣٢٦

وخلاصة ما يدل عليه الكلام أن أبا حنيفة اعتبره كسائر أنواع البيض على رواية ظاهر الرواية، ولكن يظهر أنه لاحظ في الأسواق أغراض الناس في اتخاذ هذا البيض، فأفتى تحت سلطان ذلك الاختيار بأن الآحاد فيها متفاوتة، لأن قيمتها في قشرها عند من يأخذونها للزينة، وحلية المكان.

١٩٦- ولا يكتفي في المسلم فيه أن يكون مما يكال أو يوزن، بل لابد «أن يكون مما يمكن ضبط قدره وتعريفه بالوصف على وجه لا يبقى بعد الوصف إلا تفاوت يسير، فإن كان مما لايمكن ضبطه بالوصف، بل يبقى بعد الوصف تفاوت فاحش لا يجوز السلم فيه»[١].

وعلى هذا الأصل لم يجز أبو حنيفة السلم في اللحم، لأنه وإن كان يوزن، لا يضبط وصفه، فتبقى بعد تعبير القدر وذكر الصفات جهالة قد تفضي إلى النزاع، ولا يمكن دفعها، ولقد ذكر أن هذه الجهالة تأتي من طريقين (أحدهما) أن اللحم يشتمل على ما هو المقصود، ويلابسه ما ليس بمقصود وهو العظم، فيتفاوت المقصود بما يلابسه، والمماكسة تجري بين البائع والمشتري في ذلك، المشتري يطالبه بنزعه، والبائع يدسه فيه، والمنازعة بينهما لا ترتفع بتعيين الموضع.

والطريق الثاني- أن اللحم بعمومه يشمل لحم السمين والهزيل، ومقاصد الناس في ذلك مختلفة، وهذه الجهالة لا ترتفع بالوصف، وهي مفضية إلى النزاع[٢].

وإذا كان اللحم قد اشترط خلوه من العظم أيجوز السلم فيه عند أبي حنيفة أم لا يجوز؟ قد روى ابن شجاع عن أبي حنيفة الجواز، وهذا غير ظاهر الرواية، وظاهر الرواية منع السلم عند أبي حنيفة في الحالين، ولاشك أنه لو كان الطريق الأول هو وحده المفضي إلى الجهالة لكانت رواية ابن شجاع منطقية مستقيمة، ولكن الجهالة لا تأتي من الطريق الأول وحده، بل تأتي من الطريق الثاني أيضاً، واشتراط الخلو من العظم يدفع الجهالة الثانية.

١٩٧- هذا رأي أبي حنيفة في السلم في اللحم، وهو رأى يدفعه إليه أمران: (أحدهما) منعه المنازعة ما أمكن، فإنه لاشئ يفسد التجارة، ويذهب بالربح أكثر من المنازعة،

---

(١) البدائع جـ ٥ ص ٢٠٨

(٢) المبسوط جـ ١٢ ص ١٣٧، وتبعه الكاساني في البدائع جـ ٥ ص ٢١٠.

فوق ما تؤدى إليه من التقاطع بين الناس، فوجب العمل على دفعها، والابتعاد عن كل عقد يؤدى إليها، (وثانيهما) أن خبرته التجارية أدته إلى معرفة مطالب الناس فى هذا النوع من التجارة، وترى رأيه فيها ليس رأياً نظرياً مستمدا من اتجاهات نظرية مجردة، بل هو رأى عملى مستمد من مقاصد الناس وأغراضهم.

ولقد خالف أبا حنيفة فى ذلك صاحباه أبو يوسف ومحمد، إن بين العاقدان موضعاً معلوماً، وحجتهما أنه موزون معلوم موصوف، فيجوز السلم فيه، كسائر الموزونات المعلومة، ولقد جاز قرضه، فيجوز السلم فيه والربا يجرى فيه بسبب أنه موزون فكان كسائر الموزونات، ومخالطته بالعظم وهو ليس بمقصود لا تمنع السلم، كما أن التمر يخالطه النوى، وهو ليس بمقصود، فيجوز السلم فيه.

وترى من هذا الاستدلال أن الصاحبين يتجهان إلى النظر، ويكثران من المقايسات والتشبيهات، وأبو حنيفة لا يتجه إلى المقايسات، لأنها لا تغنيه شيئاً عما يرى من مقاصد الناس وأغراضهم، ومثارات النزاع بينهم، فهو قد عاين الناس يتنازعون بسبب الهزال، وقصد السمين، وكثرة العظم وقلته، ورأى أن كل ما يتخذ لبيان وصف مانع للنزاع، قاطع الخلاف غير مجد، فأفتى بمنع السلم فيه أخذا بالقاعدة العامة، أن كل جهالة مفضية إلى النزاع تمنع صحة العقد، فمنع السلم فى اللحم لذلك.

١٩٨- هذا هو السلم فى المكيلات والموزونات والعدديات المقاربة، والمذروعات لا يصح السلم فيها بمقتضى القياس، وذلك لأن المذروعات لا تعد من الأموال المثلية، إذ أن التبعيض يضرها، فالآحاد فيها تختلف قيمتها باختلاف مقدار المجموع الذى هى جزء منه، فالفدان تختلف قيمته فى ضمن عشرة أفدنة عن قيمته فى ضمن مائة، وعن قيمته غير شائع مطلقاً، هذا هو مقتضى القياس، ولكن جوزوا استحسانا السلم فى بعض المذروعات كالثياب، والبسط، وغيرها من المذروعات التى يمكن ضبطها، ومعرفة أوصافها معرفة لا تفضى إلى نزاع، ووجه الاستحسان أن الناس تعارفوا ذلك، وأبو حنيفة كما علمت يترك القياس إلى تعامل الناس ما دام أوثق، وليس فيه ما يخالف نصاً من كتاب أو سنة، وأنه إذا بيّن نوع الثياب وصفاتها وطولها وعرضها وسمكها، ويتقارب التفاوت بينها فلا يكون فى السلّم فيها ما يفضى إلى النزاع.

وأبو حنيفة إذ يجيز السلم فى الثياب مع أنها غير مثلية، خضوعاً لقانون التعامل الجارى بين الناس يشترط أن يضبط المسلم فيه ضبطاً يمنع الجهالة المفضية إلى النزاع، لكى يعرف مقصد العاقد من عقده، فلا تكون مشاحة، فإذا كان بيان الجنس و النوع والطول والعرض لا يكفى لضبط المسلم فيه، وكان بيان الوزن ضرورياً لضبطه إن كانت قيمته تختلف باختلاف الوزن، كان لابد من الوزن، لمنع كل جهالة مفضية إلى المشاحة.

ولقد كان أبو حنيفة تاجر خز، ولذلك يكون كلامه فى هذا المقام كلام الخبير العارف المتمرس بالتجربة، لا كلام من ينظر إلى الصور والفروض نظرة قياسية مجردة.

فتراه يشترط فى السلم فى الحرير مع بيان الطول والعرض، بيان الوزن، لأن المالية لا تصير معلومة إلا ببيان ذلك، وبيان الطول والعرض فى الثياب، يكون بمقياس معروف فى الأسواق، لكى يمكن التسليم، ولكى يكون معروفاً مقدار الذراع فلا يجرى الخلاف فى أمره من بعد.

ويعترف أبو حنيفة بخبرة أهل الخبرة فيجعل لحكمهم مكاناً عند الاختلاف فى المسلم فيه، فإذا اشترط المشترى فى المسلم فيه من الثياب أن يكون جيداً، ثم اختلفا فيه عند التسليم، فقال المشترى ليس بجيد، فقد قال أبو حنيفة إن الحاكم يريد اثنين من أهل الخبرة فى تلك الصناعة، لأن الحاكم لا علم عنده فيما اختلفا فيه، فيرجع إلى من له فيه علم، كما لو احتاج إلى معرفة قيمة المستهلك، ولقد قال فى ذلك السرخسى: «الأصل فى ذلك قوله تعالى: «**فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون**»[1] فإن اجتمعا على أنه جيد بما يقع عليه اسم الجودة، وإن كان ليس بنهاية الجودة، أخبر رب السلم[2] على أخذه، لأن المسلم إليه وفىّ بما شرط له، فالمستحق بالتسمية أدنى ما يتناوله الاسم، إذ لا نهاية للأعلى، فإنه ما من جيد إلا وفوقه أجود منه»[3].

ونجد أبا حنيفة فى فقهه فى الثياب يعترف بميزة كل بلد فى صناعته، اعتراف الخبير الممارس، الفاهم لخواص كل صنف، ولذلك يجوز فى السلم أن يشترط أن تكون

---

(١) سورة النحل آية ٤٣

(٢) رب السلم هو المشترى، لأنه صاحب الثمن المسمى رأس المال، والمسلم إليه هو البائع.

(٣) المبسوط جـ ١٢ ص ١٥٣.

الثياب من صناعة بلد معين، فيصح أن يكون السلم فى ثوب هروى[1] مثلا وعلى عكس ذلك إذا كان المسلم فيه حنطة، فقال مثلا: حنطة هراة لا يصح فيها السلم، وقد قال السرخسى فى علة ذلك ما نصه: «قيل إن الثوب الهروى لا يتوهم انقطاعه بخلاف الطعام، فالجراد قد يستأصل طعام هراة، ولا يستأصل حركة هراة، وهذا ضعيف.. ولكن المعنى الصحيح فى الفرق أن نسبة الثوب إلى هراة لبيان جنس المسلم لا ليتعين المكان، فإن الثوب الهروى ما ينسج على صفة معلومة، فسواء نسج على تلك الصفة بهراة أو بغير هراة يسمى هروياً..» وإلى هذا أشار فى الكتاب، فقال: «الثوب الهروى من الثياب بمنزلة الحنطة من الحبوب، يعنى بهذا بيان الجنس، بخلاف الحنطة، فإن حنطة هراة ما تنبت بأرض هراة، حتى إن النابت فى موضع آخر لا ينسب إلى هراة، وإن كان بتلك الصفة، فكان هذا تعييناً منه للمكان، ولذلك يتوهم انقطاعه»[2].

وترى من هذا أن الفقه الحنفى فى الثياب يعتبر النسبة إلى المدن، لبيان الخواص فى الصناعة، لا لبيان المكان، وذلك كلام الخبير الذي عرف الأسواق، وخبرها، وعرف أحوالها، ومقاصد الناس فى العقود.

١٩٩- ولقد اشترط أبو حنيفة لصحة السلم أن يكون المسلم فيه موجوداً فى الأسواق أو فى أيدى الناس وقت العقد، ويستمر موجوداً إلى وقت التسليم، وقد خالف أبا حنيفة فى ذلك مالك والشافعى، فمالك اشترط الوجود وقت العقد، ووقت التسليم، ويشترط الاستمرار بينهما، والشافعى اشترط الوجود وقت التسليم فقط ولم يشترط الوجود وقت العقد.

وتحرير الخلافات بين هؤلاء الأئمة الثلاثة: أن أبا حنيفة يشترط الوجود عند العقد إلى التسليم، فإن انقطع بينهما بطل العقد، ومالك يشترط هذين الوجودين، ولكن الانقطاع بين العقد والتسليم لا يبطله عنده، والشافعى لا يعتبر الوجود إلا عند التسليم، ووجهة الشافعى أن موجب العقد هو وجوب التسليم عند حلول الأجل.

ولقد يؤيد رأى مالك أن ابن عباس رضى الله تعالى عنه قال: «إن النبى ﷺ دخل المدينة، فوجدهم يسلفون فى الثمار السنة والسنتين، وربما قال ثلاث سنين، فقال: من أسلم

---

(١) نسبة إلى هراة مدينة بخراسان.

(٢) المبسوط جـ ١٢ ص ١٨٥.

منكم فليسلم فى كيل معلوم، والثمار الرطبة لا تبقى إلى هذه المدة الطويلة، ومع هذا أقرهم على السلم فيها».

وأما حجة أبي حنيفة، فإنها تقوم على أصلين مقررين عنده:

(أحدهما) أن الديون، المؤجلة بالموت تصير حالة، والمسلم فيه دين فى ذمة المسلم إليه، فهو يحل بمجرد وفاته، ويكون من الواجب على ورثته أن يؤدوا ما كان يجب عليه أداؤه.

(ثانيهما) أن قدرة البائع على تسليم المبيع شرط لصحة كل البيوع فيجب أن تستمر هذه القدرة ثابتة ما دام الوفاء واجباً، وإذا كان الوفاء محتمل الوجوب فى أي زمن من الأزمان فيما بين العقد والأجل، فيجب أن تكون مقدرة ثابتة طول هذه المدة.

بناء على هذين الأصلين قرر أبو حنيفة ومعه أصحابه اشتراط وجود المسلم فيه من وقت العقد إلى وقت الوفاء، لاحتمال وفاة المسلم إليه فى أى وقت من هذه الأوقات، فيحل الدين، ويكون مقتضى العقد وجوب الوفاء فى ذلك الوقت، ويجب أن تثبت القدرة على التسليم فى ذلك الوقت، فيجب إذن أن يستمر الوجود من وقت العقد، إلى وقت حلول الأجل، لذلك الاحتمال.

ولقد يقال إن حياته موجودة معلومة، فيفرض بقاؤها، حتى يتم التسليم، ويكون احتمال الموت احتمالا بعيداً عن المفروض المعلوم، فلا يلتفت إليه في الأحكام، إذ هى على الأساس الثابت وقتها، ويفرض استمراره إلى ما بعدها، إن كان ممكناً، وذلك الكلام سير على أصل من أصول الشافعية، وهو أن استصحاب الحال يصلح مقرراً لحقوق منشئاً لها، إذ جعلت الحياة مفروضة البقاء باستصحاب الحال، فكانت موجبة صحة العقد بهذا الفرض، ولكن الحنفية يعتبرون استصحاب الحال دافعاً مانعاً لإسقاط الحقوق، لا لإنشائها.

ولقد قال فى ذلك السرخسي: «فإن قيل حياته معلومة فى الحال، والأصل بقاؤه حياً إلى ذلك الوقت، وإنما الموت موهوم قبله، قلنا: نعم، ولكن بقاؤه حياً إلى ذلك الوقت باستصحاب الحال، فيكون معتبراً فى إبقاء ماله على ملكه، لا فى توريثه من مورثه، فهذا الطريق لا يثبت قدرته على التسليم إلا أن يكون موجوداً فى الحال حتى حياته متصلة بأوان ذلك الشئ «أى وقت التسليم[1]».

---

(١) المبسوط الجزء الثاني عشر ص ١٥٣

هذا مسلك السرخسى فى الاستدلال، وقد سلك الكاسانى مسلكاً آخر فى إثبات رأى الحنفية؛ فقال: «إن القدرة على التسليم ثابتة للحال، وفى وجودها عند المحل شك، لاحتمال الهلاك، فإن بقى إلى وقت المحل ثبتت القدرة، وإن هلك قبل ذلك لاتثبت، والقدرة لم تكن ثابتة، فوقع الشك فى ثبوتها، فلا تثبت مع الشك[1].

وخلاصة ذلك الكلام أن اشتراط وجوده إلى وقت التسليم إنما كان ليزول كل الشك فى وجوده عند التسليم، إذ أن حال التسليم مشكوك فى وجوده فيها، فلكيلا يكون ثمة أى غرر، كان لابد من وجوده وقت العقد، وأن يستمر ذلك الوجود إلى وقت التسليم، الذى هو الأساس فى القدرة.

٢٠٠- وهذا النظر الذى نظره أبو حنيفة فى اشتراط وجود المسلم فيه من وقت العقد إلى وقت التسليم هو نظر التاجر الذى يريد أن يبعد التجارة عن كل مواطن الغرر، ومظان العجز، بحيث يكون العاقد قادراً على الوفاء متى لزم، فى الوقت الذى تعين للإبقاء، فإذا لم يكن على يقين بوجوده وقت ذلك الوفاء، لم يستيقن بتحقيق القدرة وقت التسليم، فلكى يتم ذلك الاستيثاق اشترط هذه القدرة من وقت العقد، ليكون البعد عن الغرر، والعجز.

وهكذا تجد أبا حنيفة فى كل مسالكه التجارية، يحرص على أمرين: الأمانة من كل نواحيها، والابتعاد عن الغرر، وتجنب كل مظانه.

ومع أن الحرص على البعد عن كل غرر فى العقد دفع أبا حنيفة إلى ذلك الشرط، لكى يتم تنفيذ العقد فى إبانه قد تساهل فى وجوده بعد وقت التسليم، ولو لم يتم التسليم، حتى انقطع عن أيدى الناس، فإنه فى هذه الحال قد قرر أن السلم لا يفسخ بذلك الانقطاع، لأن العقد قد بعد عن مظان الغرر، إذ المسلم فيه قد استمر من وقت العقد إلى وقت التسليم، وبذلك يتقرر العقد ويثبت، وإذا كان قد انقطع لعارض بعد تقرر العقد وثباته، وإبعاده عن كل مظان التغرير بإمكان استيفاء كل أحكامه فى أوقاتها المقررة لها بمقتضاه فلا مبطل له من هذه الناحية، وإنه إذا كان قد عرض له الانقطاع بعد ذلك التقرر والثبات، قد يعرض له الوجود بعد ذلك فيمكن التسليم[2].

---

(١) البدائع الجزء الخامس ص ٢١١

(٢) الكتاب المذكور، وقد خالف فى ذلك زفر وقال: يبطل العقد إذا انقطع ويسترد رأس المال، لأن الانقطاع من أيدى الناس فيه عجز عن أدائه، فيبطل العقد كما يبطل إذا ملك المبيع فى يد البائع قبل التسليم إذ العجز عن أداء المبيع الموصوف، كهلاك المبيع المعين.

٢٠١- وإذا كان أبو حنيفة حريصاً كما رأيت على إبعاد العقود عن كل مظان الغرر والجهالة، فقد اشترط فى السلم أن يعين العاقدان عند إنشائه مكان تسليم المسلم فيه، إذا كان له حمل ومئونة، وخالفه فى ذلك صاحباه، إذ لم يشترطا ذلك واعتبرا مكان العقد هو مكان التسليم إذا لم يذكر فى العقد مكان التسليم.

ومن الحق أن نقرر أن رأى الصاحبين كان هو رأى أبى حنيفة أولا، ولكنه غيّر رأيه، وقرر أن بيان المكان شرط، فهل كان ذلك التغيير لأنه لمس فى البياعات ما أوجب ذلك التغيير، ولاحظ فى الأسواق أن تلك الجهالة أفضت إلى النزاع، وجرت إلى مفاسد هذا الباب من أبواب التجارة ؟ إنا نرجح أنه غير رأيه لما عاين وشاهد ما يفضى إليه التجهيل من نزاع، وأنه أراد أن يحمى العقد بذلك من كل ذرائعه وأسبابه.

ولنسق الآن حجة الصاحبين ثم حجته، أو بالأحرى لنسق ما يمكن أن يكون حجة رأيه الأول، ثم ما يمكن أن يكون حجة لرأيه الثانى الذى يرجح لدينا أنه استمده من التجربة والاختبار، لا من القواعد الفقهية وحدها.

حجة الرأي الأول، وهو أنه لا حاجة إلى ذكر مكان الإيفاء، وأنه عند عدم ذكره يكون مكان الإيفاء هو مكان العقد، تقوم على ثلاث شعب:

(أ) أن موضع العقد هو موضع الالتزام، فيتعين لإيفاء ما التزم به كلا المتعاقدين، كموضع الاستقراض، فهو موضع الأداء، وموضع الاستهلاك فهو موضع الضمان.

(ب) أن المسلم فيه دين مقابل برأس المال، وهو الثمن، ورأس المال يجب أداؤه فى مكان العقد، لأن قبض رأس المال فى المجلس شرط فى صحة السلم، فالمساواة بين العاقدين توجب أن يكون مكان تسليم البدلين واحداً، إلا إذا شرط غير ذلك، فالثابت إذن بمطلق العقد هو التسليم فى مكان العقد.

(جـ) أن المسلم فيه دين ثبت حقاً للمشترى بما سلمه للمسلم إليه فى المجلس، فمكان ثبوت ذلك الدين إذن هو مكان العقد، فهو مكان ملكية ذلك الحق، ومكان ملكية الشئ هو مكان لتسليمه، فمن اشترى شيئاً فى مكان معين، فمكان تسليمه هو الذى كان فيه وقت أن ثبتت الملكية عليه فيه.

هذه حجج الرأي الأول،وكلها أقيسة فقهية، فيها دقة وفيها إحكام، وفيها تطبيق دقيق لقواعد العقود.

أما حجج الرأي الثانى فأساسها أمران:

أحدهما- وهو العماد، ولعله هو الذى دفعه لتغيير رأيه، أن فى عدم تعيين موضع التسليم جهالة تفضى إلى النزاع إذ أن استحقاق التسليم لا يكون إلا بعد أجل قد يكون طويلا، وقد يكون المكان عند حلول الأجل غير صالح للتسليم، أو يتعذر فيه التسليم، أو يتعذر تعيينه، ولذلك أثر عنه أنه قال: «أرأيت لو عقدا عقد السلم فى السفينة فى لجة البحر أكان يتعين موضع العقد للتسليم عند حلول الأجل»[1] وهكذا ترى أبا حنيفة تنتهى به التجربة إلى أن جهالة مكان التسليم تفضى إلى المنازعة، وإن تعين مكان العقد ليس فيه جدوى كبيرة تدفع النزاع، أو تحد دائرته.

الأمر الثانى- أن العقد لا يوجب مكاناً معيناً بنفسه، ولو كان كذلك ما جاز تغييره بالشرط، إذ يكون ذلك مخالفة لمقتضى العقد، ولكن جاز التغيير بالشرط بالاتفاق فدل ذلك أن العقد بذاته لا يعين مكاناً، وقد يرد هذا الدليل بأن الشروط التى يجرى بها العرف أو يرد بها نص قد تأتى بزائد على أحكام العقود، ومثال ذلك أن حكم البيع المطلق ثبوت الملكية عقب العقد للمشترى، ولكن إن شرط الخيار للبائع لا تثبت هذه الملكية.

وإن كان ذلك القياس فى الإمكان رده بقياس مثله، فالدليل الأول العملى لا يمكن رده، وقد يرد على الأقيسة التى ساقوها، لإثبات أن المكان إذا لم يعين مكان هو مكان العقد، بأنه فى الاستهلاك والقرض يتعين الاستحقاق فيهما، لأن الاستحقاق غير مؤجل، بل يثبت الاستحقاق فور وجود السبب، فلا ضرر فى اعتبار أن المكان الواجب الوفاء فيه هو مكان وجود السبب، وكذلك رأس المال يجب فور وجود العقد، بل فى مجلس العقد، فكان هو مكان الإيفاء، ولذلك لم يجز تغيير المكان، فلا يقاس عليه تسليم المسلم فيه، وإن قضية المساواة بين البدلين غير ثابتة فى هذا العقد الاستثنائى بالنسبة للتسليم، إذ هو قائم على تأجيل تسليم أحد البدلين، وتعجيل الآخر لفائدة يجنيها العاقدان من ذلك، فلو كانت المساواة فى المكان ثابتة لوجب أن تكون المساواة فى الزمان ثابتة، ولكن انتفت الثانية لأن طبيعة العقد تقتضى ذلك، فوجب أن تنتفى الأولى.

---

(١) المبسوط جـ ١٢ص ١٣٨.

واستدلال أبى حنيفة يتجه كما نرى إلى الناحية العملية أولا وهى العماد، ثم يعاضدها بأقيسة تقويها، وتدعمها، وتكون أساسها الفقهى، بينما الصاحبان اللذان استمسكا برأيه الأول قد اتجها اتجاهاً نظرياً.

٢٠٢- هذا الخلاف بين الإمام والصاحبين فى الحال التى يكون فيها المسلم فيه مما له حمل ومئونة، أما إذا كان مما ليس له حَمل ومئونة، فقد اتفق الإمام والصاحبان على أن ذكر مكان الإيفاء ليس بشرط ولكن الصاحبين استمسكا بأصلهما وهو أن مكان الوفاء هو مكان العقد، لأنه موضع الالتزام، أما أبو حنيفة التاجر العملى، فهو يرى أن التسليم يكون حيثما كان، ولو بيَّن العاقدان مكاناً، لأن الشرط لافائدة فيه عنده، فهو فى حكم اللغو، والعقد لم يعين مكاناً، لأن تعيين مكان الالتزام، حيث تكون الفائدة فى التعيين، ولقد قال فى ذلك السرخسى: «إن الشرط غير المفيد لا يكون معتبراً، والمالية فيما لا حمل له ومئونة لا تختلف باختلاف الأمكنة إنما تختلف لعزة الوجود، أو كثرة الوجود فأما فيما له حمل ومئونة فتختلف ماليته باختلاف المكان، فإن الحنطة أو الحطب موجود فى مصر والسواد[1] جميعاً، ثم يشترى فى المصر بأكثر مما يشترى فى السواد، وما كان ذلك إلا لاختلاف المكان».

وهكذا ترى فى فقه أبى حنيفة خبرة التاجر فيما يتعلق بمكان الإيفاء، إذا كان له حمل[2] ومئونة أو لم يكن، فهو يستمد آراءه من أمور عملية، وخبرة بالأسواق وعلم بشئونها.

٢٠٣- وإعلام رأس المال فى السلم لازم لصحته كما بينا، وذلك ببيان قدره وجنسه ووصفه أو يعينه بالإشارة إليه، وقد اتفق أبو حنيفة والصاحبان على أن التعيين بالإشارة

---

(١) المراد بالسواد هو ما نسميه فى عرفنا فى مصر القرى أو الريف، والمصر المدينة، وقد فرض السرخسى كما رأيت أن ما لاحمل له ولا مئونة لا تختلف فيه المالية باختلاف المكان، بل الاختلاف فيها لعزة الوجود ولكثرته ولكن ألا يكون اشتراط فى التسليم فى مكان معين لا لاختلاف المالية بالأمكنة، إنما لرفع خطر الطريق، ويكون الشرط فيه فائدة.

(٢) الخلاف بين أبى حنيفة والصاحبين بالنسبة لتعيين المكان فيما له حمل ومئونة يجرى فى أربعة فصول: (أحدها) هذا الذى ذكر فى السلم، (ثانيها) فى ثمن المبيع إذا كان له حمل ومئونة وهو مؤجل، (ثالثها) فى أجرة الإجارة إذا كانت شيئاً موصوفاً، ومؤجلا، (رابعها) فى القسمة إذا كان بدلها شيئاً موصوفاً مؤجلا له حمل ومئونة، ففى كل هذه الفصول يشترط أبو حنيفة بيان مكان الإيفاء، ولا يشترط الصاحبان، ويعتبران مكان الإيفاء هو مكان العقد، عند عدم ذكر مكان سواه.

كاف إذا كان رأس المال قيمياً، أما إذا كان مثلياً فلا يكتفى بالإشارة، بل لابد من الإشارة مع بيان الجنس والنوع والقدر، ولو كان معيناً بالتعيين، وذلك عند أبى حنيفة، ووافقه فى هذا سفيان الثورى، وخالفه الصاحبان، وهكذا نرى أبا حنيفة يسير على وفق منطقه، وهو التعريف ببدلى العقد بكل ما يمكن من طرائق ووسائل، فيكتفى فى القيمى بالإشارة، لأنها أقصى ما يمكن تعريفه، ولا يكتفى فى المثلى بتعريفه بالإشارة، لأنه يمكن مع الإشارة زيادة التعريف ببيان قدره، وهو لا يكتفى بالتعريف القليل ما دام قد أمكن الأكثر بياناً، أما الصاحبان فيريان أن التعيين بالإشارة كاف ما دام القبض سيتم فى المجلس على ما سنبين إن شاء الله تعالى، ولنوضح بعض التوضيح وجهة نظر كلا الفريقين، ونوجه رأيه.

حجة الصاحبين أن الحاجة إلى معرفة رأس المال، إنما هى لدفع الجهالة المفضية إلى النزاع، وإن هذه الجهالة مدفوعة بالتعيين بالإشارة، فلا حاجة إلى التعريف وراءها، ولا فرق فى ذلك بين قيمى ومثلى، إذ المثلى المعين بالإشارة كالقيمى فى معرفته، فما دامت الإشارة كافية لتعريف القيمى، فيجب أن تكون كافية فى تعريف المثلى.

هذا نظر الصاحبين، أما نظر أبى حنيفة، فهو أن جهالة قدر المثلى قد تفضى إلى جهالة المسلم فيه وجهالة المسلم فيه مفضية إلى النزاع، وبيان ذلك أن المثلى لا يضره التبعيض، وقد يرد الاستحقاق على بعضه، فيكون الباقى مقابلا بمثله من المسلم فيه، وإذا لم يكن رأس المال معلوم القدر فى الأصل، لا تعلم نسبة المستحق إلى الباقى من غير استحقاق، وعلى ذلك لا يعرف مقدار ما يعادله من المسلم فيه حتى يجب أداؤه، فجهالة القدر قد تفضى إلى جهالة المسلم فيه كما رأيت، وهى مفسدة لعقد السلم مفضية إلى النزاع.

ويرى من هذا أن نظر أبى حنيفة مع دقته ينحو نحواً علمياً، ولعل ما يقوله مما رآه وعاينه، ويكون ما رآه وعاينه قد وجه إليه، وجعله يتجه ذلك الاتجاه.

٤٠٢- وقد انبنى على ذلك الخلاف خلاف بينهما فى مسائل أخرى تتصل بذلك.

١- منها الحال التى يكون فيها رأس المال مقابلا بنوعين من المسلم فيه، بأن يكون رأس المال مثلا مائة جنيه، ويكون المسلم فيه نوعين من القطن، فإن أبا حنيفة يشترط أن يبين مقدار رأس المال لكل نوع منهما، والصاحبان لا يشترطان ذلك اكتفاء بالتعريف الإجمالى والقبض.

٢- ومنها ما إذا كان رأس المال نوعين مختلفين، والمسلم فيه واحداً، كأن يكون رأس المال دنانير ودراهم، والمسلم قطناً من نوع واحد عرف تمام التعريف،فإنه في هذه الصورة يرى أبو حنيفة أن العقد فاسد، ويرى الصاحبان أن العقد صحيح، ويقول صاحب البدائع في بيان بناء الخلاف في هذه المسألة وسابقتها على الأصل السابق:

«ووجه البناء على هذا الأصل، أن إعلام القدر لما كان شرطاً عنده، فإذا كان رأس المال واحداً قوبل بشيئين مختلفين كان انقسامه عليهما من حيث القيمة لا من حيث الأجزاء،وحصة كل واحد منهما من رأس المال لا تعرف إلا بالظن فيبقى قدر حصة كل منهما من رأس المال مجهولا، وجهالة قدر رأس المال مفسدة للسلم عنده، وعندهما إعلام قدره ليس بشرط، فجهالته لا تكون ضارة[1]».

٢٠٥- هذا، ومن المقرر عند أبي حنيفة والصاحبين أن عقد السلم يبطل [2] إذا انتهى المجلس، بقبض المسلم إليه رأس المال، وذلك لأن المسلم فيه دين، فإذا لم يقبض الثمن في المجلس كان ديناً بدين، وذلك لا يجوز.

ولقد روى أن النبي ﷺ نهى عن بيع الكالئ بالكالئ أي النسيئة، ولأن حقيقة هذا العقد تقتضي أن يسلم رأس المال معجلا، لأن معنى السلم والسلف يقتضي أن يقدم مال حتى يعد سلماً أو سلفاً، ولقد روى: من أسلف فليسلف في كيل معلوم، كما روى: من أسلم فليسلم في كيل معلوم، والسلم ينبئ عن التسليم، والسلف[3] ينبئ عن التقدم، فكانت حقيقة ذلك العقد الشرعية والعرفية تقتضي لا محالة تسليم رأس المال.

ولقد وافق أبا حنيفة في ذلك النظر الشافعي، وأحمد من بعده، وارتضى مالك أيضاً أصل الفكرة، ولذلك لم يجز تأجيل رأس المال بشرط في العقد، ولكنه لا يبطله، لتأخير القبض يوماً أو يومين على سبيل التسامح. فهو لا يشترط القبض في المجلس لبقاء العقد صحيحاً. كما أنه لا يجيز التأجيل أيضا.

---

(١) البدائع الجزء الخامس ص ٢٠٢.

(٢) قد قلنا يبطل العقد بعدم القبض في المجلس، ولم نقل إنه شرط صحة، لأن العقد ينعقد صحيحاً في أول الأمر.

(٣) البدائع.

ويقول السرخسى فى تقرير مذهب مالك رضى الله عنه: «وقال مالك يجوز وإن لم يقبض رأس المال يوماً أو يومين، بعد ألا يكون مؤجلا، بمنزلة الثمن فى البيع، فإنه لا يشترط قبضه فى المجلس، إلا أن هنا الشرط أن يكون حالاً، لأن ما يقابله مؤجل، والنسيئة بالنسيئة حرام ولا تنعدم صفة الحلول بترك القبض يوماً أو يومين[1]»

وقبض رأس المال لازم فى المجلس لكيلا يبطل العقد سواء أكان ديناً أم عيناً، أى سواء أكان مثلياً معروفاً بالوصف، أم كان معيناً بالتعيين، ولكن يقرر الفقهاء أن القياس كان يوجب أن يكون رأس المال إذا كان عيناً لا يلزم قبضه فى المجلس لأن ضرورة القبض لكيلا يكون العقد دينا بدين، وليس هنا دين بدين بل دين بعين، ولأن التعيين وتمام العقد على أساسه جعل الملكية فى رأس المال تنتقل إلى المسلم إليه بمجرد العقد، فلا حاجة إلى القبض لتعيين حقه، إذ حقه قد آل إليه، من غير حاجة إلى أمر زائد.

هذا هو القياس، ولكنهم استحسنوا القبض فى حال العين، ووجه الاستحسان أن الأحكام تناط بالغالب الشائع، لا بالقليل النادر، وغالب مايكون رأس المال أو الثمن فى عقود البيوع غير معين بالتعيين، فكان الحكم على موجب هذه الكثرة الغالبة، لاعلى موجب القلة النادرة فألحق الأقل وجوداً بالأكثر.

٢٠٦- ولاشتراط القبض فى المجلس لكيلا يبطل العقد منع الفقهاء الخيارات التى تؤخر حكم العقد عن المجلس، والتى تجعله غير لازم بالنسبة لأحد العاقدين، أو لهما معاً.

ولذلك لا يجيزون اشتراط خيار الشرط لأحد العاقدين، لأنه يمنع القبض، إذ القبض لا يتم إلا إذا كان بناء على الملك الذى يثبته العقد، وخيار الشرط يمنع ثبوت الأحكام، حتى لا يصير العقد باتا لازماً، فلا يثبت ملكية المسلم إليه فى رأس المال، والافتراق قبل ذلك مبطل للعقد، وعلى ذلك إذا اشترط أحد العاقدين الخيار لنفسه مدة معلومة، فإن افترقا على ذلك الشرط، فالعقد غير صحيح وإن تم القبض، لأنه قبض غير مبنى على الملك.

ولكن لو أسقط صاحب الخيار الخيار قبل تفرق المجلس، وقبض رأس المال فإن

---

(١) المبسوط: الجزء الثانى عشر ص ٤٤.

العقد يكون صحيحاً، لأنه إذا تم القبض فى المجلس يندفع السبب الموجب للبطلان، فيصح العقد، والقبض لم يكن شرطاً لصحة العقد، بل كان شرطاً لاستمرار العقد صحيحاً ومنع عروض البطلان بسبب بيع الدين بالدين.

ولقد قال زفر: «إن العقد لا ينقلب صحيحاً، جرياً على قاعدة عامة عنده، وهى أن العقد الذى يولد فاسداً، لاينقلب صحيحاً بزوال سبب الفساد، كما لوباع بثمن مؤجل إلى أجل غير معلوم، فإنه لا ينقلب العقد صحيحاً عنده إذا أسقط المشترى حق التأجيل، وعند أبى حنيفة وصاحبيه ينقلب صحيحاً بزوال الفساد فى المجلس.

وخيار الرؤية لا يثبت أيضاً، فلا يثبت فى رأس المال إذا كان ديناً، ولا فى المسلم فيه إذا كان مثلياً، لأن ثبوته فى واحد منهما لايفيد، لأنه دين فى اللغة، وخيار الرؤية إنما يثبت فى الأبدال المعينة، لا فى الأبدال المعروفة بالوصف.

ولكنه يثبت هو وخيار العيب فى رأس المال إذا كان معينا بالتعيين، لأنهما يقيدان الفسخ بالرد، لأن خيار العيب لا يمنع تمام الصفقة بالقبض.

٢٠٧- هذه نظرات عاجلة، وإلمامة سريعة محملة ببعض أحكام عقد السلم عند أبى حنيفة، وإنك لتلمس فيه روح التاجر الخبير، والعالم بشئون الناس، العارف لأساليب التجارة، وصفق الناس فى الأسواق، وما يثير نزاعهم، وما يزيل خلافهم، ورأيت كيف يستنبط الأحكام على ذلك الضوء المنير.

المرابحة والتولية والإشراك والوضيعة

٢٠٨- هذه عقود تجارية كانت كثيرة بين التجار فى عصر أبى حنيفة، ولعل الأحكام الشرعية التى استنبطها أبو حنيفة تحت ظل كتاب الله، وسنة رسوله ﷺ وهدى الدين الحنيف فيها أدق الأحكام فى دلالتها على روح العصر وعرف الناس، مع المواءمة بينها وبين أحكام الدين الإسلامى عامة، وفى البيوع خاصة، مع مراعاة الأمانة، والاستمساك بها، والابتعاد عن كل مايثير النزاع.

وإنما سنذكر فى هذا الجزء من بحثنا بعض الأحكام التى استنبطها أبو حنيفة فى هذه العقود، لنتعرف منها عقل أبى حنيفة التاجر، وروحه الدينية، وهديه الإسلامى.

وقبل أن نخوض فى ذلك نتجه إلى تعريف هذه العقود، وبيانها، ليكون القارئ متصوراً لها، فى معرفة بعض أحكامها.

يقسم الفقهاء عقد البيع بالنسبة للثمن إلى أربعة أقسام:

الأول بيع مساومة: وهو البيع الذى لا يلتفت فيه المشترى إلى الثمن الذى اشترى به البائع، ولا يتقيد فيه بذلك الثمن ولا فى مقدار الربح بالنسبة إليه.

والثانى بيع مرابحة: وهو أن يبيع الشخص ما ملكه بالثمن الذى اشترى به مع ربح زائد عليه معلوم يذكره للمشترى ويعرفه بالقدر، أو بالنسبة للثمن السابق كعشرة أو خمسة أو نحو ذلك.

والثالث بيع التولية: وهو أن يبيع ماملكه بمثل الثمن الذى اشترى به من غير زيادة عليه.

والرابع الوضيعة: وهى أن يبيع ماملكه بأقل من الثمن الذى اشترى به بقدر معلوم.

هذه هى أقسام البيوع بالنسبة للثمن، وهناك قسم يدخل فى عموم التولية، ويسمى الشركة أو الإشراك وهو أن يشترى بعض الشئ بما يقابله من الثمن الذى اشترى به من البائع، فهو نوع من التولية، إذ هو شراء بما قام عليه من الثمن ولكنه ليس شراء لكل المبيع، بل هو شراء لبعضه.

٢٠٩- وأنت ترى من هذا الكلام أن المرابحة والتولية والإشراك والوضيعة يقوم تقدير الثمن فيها على الثمن الأول. إذ هو وثيق الاتصال به، لأنه إما أن يكون مساوياً له، أو زائداً عليه أو أنقص منه، ولذلك يشترط أبو حنيفة وأصحابه أن يكون الثمن الأول معلوماً للمشترى الثانى، وذلك شرط ضرورى لصحة العقد، فإذا قال بعتك مرابحة بزيادة قدرها كذا، أو تولية، أو وضيعة بنقص قدره كذا من غير أن يبين الثمن الأول، فالبيع فاسد، ولكنه فساد قابل للزوال. إن علم الثمن فى المجلس، فإن لم يعلم الثمن. حتى تفرق المجلس. فقد تقرر الفساد، ولاينقلب من بعد صحيحاً، لتقرر الفساد، وإن بين الثمن فى المجلس، فللمشترى أن يختار إمضاء البيع، وبذلك ينقلب العقد صحيحاً، أو يختار الفسخ فيبطل، وإنما كان له الخيار لأنه قد حدث خلل فى الرضا، إذ أساس الرضا علم كان بموضوعه، وتقدير صحيح قد توافرت فيه كل أسباب الحكم الصحيح، وجهالة الثمن لا تتفق مع ذلك، إذ قد يرضى بشراء شئ بثمن يسير، ولا يرضى بشرائه بثمن كثير، فلا يكمل الرضا إلا بمعرفة الثمن، فإذا لم يعرف كان الخلل فى الرضا واختلال الرضا يوجب الخيار.

٢١٠- ولكى تكون المماثلة كاملة بين الثمن الأول والثانى مع الزيادة أو النقص أوعدمهما، يوجب أبو حنيفة، ويوافق أصحابه على ذلك أن يكون الثمن الأول مثلياً أى مما له مثل فى الأسواق، ولا يكون قيمياً، أى لامثل له فى الأسواق، وذلك لأن تقدير الثمن الثانى مبنى على الثمن الأول، فلابد أن يتوحد الجنس والنوع والصفة، وأن يكون التقدير بمقاييس ثابتة لا يدخلها الحدس والظن، ولا يتوافر ذلك إلا فى المثليات.

أما القسميات: فلا يمكن ضبطها بمقاييس ثابتة لا يدخلها الحدس والتخمين، فإذا كان معلوم الجنس والنوع والصفة والقدر، أمكن أن يكون الثمن الثانى من جنسه ونوعه على وصفه، وبقدره فى التولية. وبأزيد منه زيادة معلومة فى المرابحة، وبأنقص منه بقدر معلوم فى الوضيعة، وذلك لا يتأتى فى القيمى.

وقد استثنيت صورة يجوز فيها أن يكون القيمى ثمناً فى المرابحة والتولية والوضيعة وهى الصورة التى فيها يكون المشترى قد آلت إليه ملكية القيمى الذى كان ثمناً فى البيع الأول، فإنه فى هذه الصورة تجوز المرابحة والتولية، والوضيعة، لأن الثمن هو عين الأول، فهذا اتحاد فى الثمن، ولا مماثلة فى القدر فقط، والاتحاد أولى بالجواز من المماثلة فى

القدر مع الزيادة أو النقص أو غيرهما، بشرط ألا يدخل فى تقدير الزيادة والنقص الحدس والتخمين، بل تكون الزيادة قد علم أنها زيادة قطعاً من غير ظن، والنقص قد علم أنه نقص قطعاً من غير ظن.

وذلك لأن الزيادة فى المرابحة، والنقص فى الوضيعة يجب أن يكون كلاهما معلوماً من غير حدس وتخمين.

٢١١- وكل ما أنفقه البائع على المبيع فى سبيل نمائه، أو الوصول إليه يضاف إلى الثمن، ويعتبر منه، فيضاف إليه (إذا كان المبيع ثوباً) أجرة القصار والخياط والسمسار، وإذا كان المبيع من النعم يضاف إليه أجرة السائق والعلف وغير ذلك مما به نماؤه وبقاؤه، وفى الجملة كل ماجرى العرف بإضافته إلى رأس المال يعد منه، ومالم يجر عرف التجار بإضافته لا يعد منه، هذا ضابط صحيح مستقيم، وهناك ضابط آخر لما يضاف، وهو أن ماتزداد به المالية صورة أو معنى يضاف إلى رأس المال، والخياطة والقصارة والطعام تزداد به المالية صورة، وماتزداد به معنى أجر الانتقال من مكان إلى مكان، ومن ذلك أجرة الحمال، وغير ذلك، وذلك لأن ماله حمل ومئونة تختلف قيمته باختلاف البلدان، فنقله من بلد إلى بلد لغرض الاتجار يزيد من قيمته، وقد قال فى ذلك السرخسى :

«إن عرف التجار معتبر فى بيع المرابحة، فما جرى العرف بإلحاقه برأس المال يكون له أن يلحق به، ومالا فلا، أو نقول ما أثر فى المبيع، فيزداد به ماليته صورة أو معنى فله أن يلحق به ما أنفق فيه-برأس المال. والقصارة والخياطة وصف للعين تزداد به المالية، والكراء كذلك معنى، لأن ماله حمل ومئونة تختلف قيمته باختلاف الأمكنة، فنقله من مكان إلى مكان لا يكون إلا بكرى ولكنه بعد إلحاق ذلك برأس المال، ولو قال اشتريته بكذا يكون كذباً، فإنه مااشتراه بذلك، فإذا قال قام على بكذا فهو صادق، لأن الشئ إنما يقوم عليه بما يغرم فيه، وقد غرم فيه القدر المسمى[1]».

٢١٢- وإذا زاد البائع الأول شيئاً على الثمن، وقبله المشترى وباع مرابحة فإن الثمن يكون الأصل والزيادة، لأن الزيادة مادام المشترى قد قبلها فقد التحقت بأصل العقد، وقد خالف فى ذلك أبا حنيفة صاحبه زفر، وجاء الشافعى بعد ذلك ورأى مثل مارأى زفر، وذلك

(١) المبسوط الجزء الثالث عشر ص٨٠.

لأن الزيادة فى نظرهما هبة مبتدأة لا تلحق بأصل العقد، ولذلك يشترطان فيها التسليم كسائر الهبات.

ومثل ذلك الخلاف يجرى في الثمن، فإذا حط جزءاً من الثمن ببيع مرابحة وتولية على أساس الثمن بعد نقصه عند أبى حنيفة وصاحبيه، وعند زفر والشافعى تجرى المرابحة والتولية وغيرهما على أساس الثمن من غير حط لأن الحط هبة مبتدأة أو إبراء عن حق ثابت، فلا يلحق بأصل العقد.

وحجتهما فى ذلك «أن الثمن لا يستحق بالعقد إلا عوضاً، والمبيع كله صار مملوكا للمشترى بالعقد الأول، فيبقى ملكه مابقى ذلك العقد، ومع بقاء ملكه فى المبيع لا يمكن إيجاب الزيادة عليه عوضاً، إذ يلزم العوض عن ملك نفسه، وذلك لا يجوز... وكذلك الحط، لأن الثمن كله إذا صار مستحقاً بالعقد فلا يخرج البعض من أن يكون ثمنا إلا بفسخ العقد فى ذلك القدر، والفسخ لا يكون فى أحد العوضين دون الآخر»[1].

وقد احتج لأبى حنيفة بأن العقد قد تم بتراضى العاقدين، فكان الرضا أساس وجوده، وأصل اعتباره، وإذا أنشأه بالتراضى، فلهما أن يغيراه بالتراضى أيضاً، والبيوع تجرى بين الناس الكسب والربح، ويعتمدون فيها على طيبة النفس وسماحتها وحسن المعاملة بينهم، والترابط. وقد يستدعى ذلك أن يغير العاقدان وصف العقد من كسب كثير لأحدهما إلى كسب قليل؛ أو من كسب قليل إلى كسب كثير، أو تراضيا على أن لاكسب. وتغييره من وصف مشروع إلى وصف آخر مشروع جائز، والعقد نائم بينهما يملكان التصرف فيه رفعاً وإبقاء، فيملكان التصرف فيه بالتغيير من وصف إلى وصف؛ لأن التصرف فى صفة الشئ أهون من التصرف فى أصله، فإذا كانا باتفاقهما يملكان التصرف فى أصل العقد ففى صفته أولى.

وترى من هذا السياق أن أبا حنيفة فى هذ الخلاف كان التاجر العملى. والفقيه النظرى، وترى مخالفيه قد استولى عليهم القياس الفقهى فقط، ألا ترى أبا حنيفة وهو يلحق الحط والزيادة بأصل العقد يتجه اتجاه التاجر الرحم الذى يرتبط بغيره من التجار ارتباطاً أساسه حسن التعامل، فهو لا يفرض العقد ضبة لازب، بل يرى أن المشترى قد يكون

(١) المبسوط الجزء ١٣ ص ٨٤.

مغبوناً، فإذا عاد إلى البائع وطلب منه حط الثمن فقد يحط منه، لأن الثقة وحسن المعاملة، وترغيب الناس توجب عليه ذلك التسامح، وكذلك المشترى إذا طلب إليه البائع زيادة الثمن لغبن لحقه فحسن المعاملة التجارية أن يزيد، والتبادل التجارى مستمر، وليس فى ذلك منة الهبة، وغضاضة الإبراء، ولكنه أساس الاتجار، وحسن المعاملة المقررة بين التجار.

٢١٣- وإذا كان الثمن فى هذه البيوع مبنياً على الثمن الأول، وأنه لابد من ذكره، والتعريف به تعريفاً كاملا فالرضا فيها مرتبط كل الارتباط به، فإذا علمت خيانة، بل تبين أن البائع لم يذكر الثمن الأول على حقيقته، بل دلس فيه بأن ذكر قدراً أكثر منه، أو صفة غير صفته، بأن كان نسيئة، فذكر أنه معجل أو أبهم، كان لذلك أثره فى لزوم العقد فى حدود قد اختلف الفقهاء بشأنها.

ولنذكر ذلك ببعض التفاصيل:

إذا كان الثمن الأول نسيئة ولم يبين عند عقد المرابحة، ثم تبين أنه كان نسيئة، فقد قال أبو حنيفة إن المشترى مرابحة أو تولية له الخيار به إن شاء أمضى العقد، وإن شاء نسخه، لأن عقد المرابحة أو التولية مبنى على الأمانة، إذ المشترى فيهما قد اعتمد على البائع فى خبرته، ووثق بأمانته، فكان من اللازم صيانته عن الخيانة، وصارت كأنها شرط ضمنى، ففواتها يوجب الخيار، كفوات السلامة عن العيب.

وإنما كان من الضرورى بيان أنه نسيئة، ويعتبر الإبهام فى العقد خيانة توجب الخيار إذا لم يبين، لأن البيع بالنسيئة يكون الثمن فيه أكثر من البيع بالثمن العاجل، هكذا اعتاد الناس، وهكذا تعارفوا، فكان من الحق على البائع فى المرابحة أو التولية أن يبين ذلك، ليكون المشترى على بينة من الأمر من كل الوجوه، فيكون إقدامه إقدام العارف بالأمر من كل نواحيه.

وكذلك إذا كان الثمن الأول بدل صلح عن شئ أو كان مصالحاً عنه لأن الصلح فى كثير من الأحيان أو فى أغلب أحواله يبنى على الحطيطة، وتسامح أحد العقدين عن بعض حقه فضاً للنزاع، وإنهاء للخصومة، فكان حقاً على البائع أن يبين أن الثمن كان بدل صلح أو مصالحاً عنه، لتنتفى كل شبهة، إذ لعقد مبنى على الأمانة كما قلنا، وكل عقد مبنى على الأمانة، تؤثر الشبهة فى الرضا به، فيكن للعاقد حق الفسخ.

٢١٤- وإذا كانت الخيانة فى قدر الثمن بأن كان الثمن عشرين مثلا، فذكر البائع أنه خمسة وعشرون، ثم تبين ذلك للمشترى مرابحة أو تولية، قال أبو حنيفة، فى المرابحة للمشترى الخيار بين إمضاء العقد على القدر الذى اتفقا عليه، أو فسخه، وفى التولية يحط الثمن إلى القدر الذى تبين أنه كان الثمن الأول، ولم يوافقه على ذلك صاحباه موافقة مطلقة، بل قال أبو يوسف يحط فيهما، وافقه فى التولية وخالفه فى المرابحة، وقال محمد له الخيار فيهما، فوافقه فى المرابحة، وخالفه فى التولية.

ووجه قول محمد أن المشترى قد حصل خلل فى رضاه، لأنه قد رضى على أساس ثمن معين، وتبينت الخيانة فيه، فيثبت له الخيار بظهور الحال، كمن يثبت له الخيار بسبب ظهور عيب، لأن البيع كان على أساس السلامة، فإذا فات وصف السلامة يثبت الخيار، وكمن اشترى على أساس وصف مرغوب فيه، فإذا فات ذلك الوصف يثبت الخيار.

وحجة أبى يوسف أن الثمن الأول هو الأساس فى تقدير الثمن الثانى، وعلى ذلك تراضى العاقدان، فإذا ظهرت خيانة، وثبتت حقيقة الثمن الأول كان كلا العاقدين ملزماً به، فيلغى الجزء الزائد، وينزل الثمن إلى ماتراضيا عليه، بعد أن كشفت الخيانة، وعرفت الحال، فتلغى الزيادة وتعتبر كأن لم تكن، أخذاً لمن رضى برضاه، وحتى لاينتفع المدلس بتدليسه.

وحجة أبى حنيفة تقوم على أمرين:

أحدهما: احترام ماترمى إليه عبارة العاقدين فى العقد، فالتولية تقتضى ألا يربح قط والمرابحة تقتضى وجود ربح مطلقاً، فيجب إذا ظهرت الخيانة أن يعمل على تحقيق مدلول لفظ التولية أو لفظ المرابحة، فإذا تحقق مدلولها وتحقق عند ذلك غرض المشترى أمضى العقد، وإن لم يتحقق غرض المشترى الذى كان مطلبه من العقد ثبت الخيار.

ثانيهما: أنه إذا ظهرت خيانة فى المرابحة فات وصف مرغوب لأن الرغبة كانت على أساس نسبة معينة بين الربح والثمن، وإذا غاب وصف مرغوب فيه حدث خلل فى الرضا، فيثبت للمشترى الخيار بين الإمضاء والفسخ.

وبتطبيق هذين الأصلين يكون الفرق بين المرابحة والتولية، فإن الخيانة إذا ظهرت فى التولية أخرجت العقد عن حقيقته، وماتدل عليه عبارته. فوجب لكى يتحقق مدلول لفظ العقد حط الثمن إلى الثمن الأول، ولم يثبت الخيار للمشترى، لأنه لوثبت الخيار للمشترى لكان فى

أحد الاحتمالين يوجد العقد، وقد خرج عن مدلول اللفظ الذى انعقد به، لأنه انعقد على أساس أنه تولية، وفى إمضائه بالثمن الزائد توجيه له إلى معنى المرابحة، وذلك يكون بصيغة جديدة وإنشاء جديد، ولذلك قرر أن يحط الثمن إلى الأصل فى التولية من غير خيار.

أما فى حال ظهور الخيانة فى قدر الثمن فى المرابحة، فإن العقد لا يخرج عن أصل معناه، ومدلول لفظه، لأن المرابحة بيع بالثمن الأول وزيادة ربح، وذلك ثابت مع وجود الخيانة، ولكن المشترى رضى على أساس أن الربح قدر معلوم، فتبين أنه قدر أكبر، فيثبت له الخيار لتبين الخلل فى الرضا عند الإنشاء.

وهكذا نرى أبا حنيفة فى هذه المسألة كان حريصاً على إبعاد العقد عن الخيانة وشبهتها، وكان حريصاً على تحقيق مدلول الألفاظ فى العقود ليؤخذ العاقدون بأقوالهم ويمتنعون عن الرجوع فيها، ولنرد عليهم مقاصدهم التى سلكوا لتحقيقها سبلا غير مشروعة، وحريصاً على أن يكون أساس إمضاء العقد صحيحاً، لكى تنتفى آثار التدليس والخيانة.

وكأن ذلك التاجر الفقيه عرف أدواء الناس فى السوق، فطب لها وعمل على ملافاة آثارها بجعلها فى الدائرة المشروعة لاتعدوها، وكان الدواء فيها على قدر الداء لايعدوه.

٢١٥- ولم نر فى آراء أبى حنيفة فى هذا الباب من أبواب الفقه فكر التاجر الذى تمرس بالسوق، وخالط الناس، وعرف ألوانهم فقط، بل نرى ذلك التاجر الأمين المبالغ فى أمانته إلى درجة تجاوزت الحد الذى تعارفه الناس فى الأمانة. فإذا كان أبو حنيفة التاجر قد بالغ فى الأمانة، وبلغ أقصى مداها، بل تجاوز المدى الذى يرتضيه الخلقيون والدينيون للناس فقد أراد أن يكون ذلك هو الفقه فى عقود التجارة.

لقد رأينا أبا حنيفة يبيع ثوب الحرير بدرهمين عندما تستحلفه عجوز بأن يبيعه بما قام عليه، فإذا استنكرت ذلك بين لها أنه اشتراه وآخر بعشرين ديناراً ودرهمين، فباع الآخر بعشرين ديناراً وبقى عليه بدرهمين، وأينا ذلك من أبى حنيفة التاجر الأمين.

ثم وجدنا فقهاً له فى هذا الباب مماثلا لذلك تمام المماثلة، فيقرر فى باب المرابحة أنه لو اشترى شخص شيئاً، ثم باعه بربح، ثم اشتراه، فأراد أن يبيعه مرابحة، فإنه يطرح كل ربح كان قبل ذلك ويبيعه مرابحة على مايبقى من رأس المال بعد الطرح، فإذا اشتراه بعشرين، وباعه بخمسة وعشرين، ثم اشتراه بعد ذلك بعشرين فإنه ينزل من رأس المال خمسة، ويبيعه على أساس أن رأس المال خمسة عشر.

وقد خالفه فى ذلك صاحباه، وقالا إنه يبيعه مرابحة على أساس الثمن الأخير الذى اشترى به من غير نظر إلى ماكسبه منه أولا، وحجتهما فى ذلك أن العقود المتقدمة لا عبرة بها، لأنها انقضت بكل أحكامها.

أما العقد الأخير فحكمه قائم، إذ الملك الذى كان ثابتاً للبائع وقت المرابحة كان مبنياً عليه ثابتاً به فكان هو المعتبر، فيبيع مرابحة على الثمن الأخير.

وأما حجة أبى حنيفة فأساسها أمران:

أحدهما: أنه مادامت الأمانة هى المعتبرة فى هذا العقد، إذ العاقد ماعقد إلا على أساسها، فشبهة الخيانة مؤثرة، كما تؤثر الخيانة نفسها، ونظير ذلك الربا يؤثر فى العقد، وشبهته تؤثر كما يؤثر هو.

ثانيهما: أن العقد الأخير غير منقطع الصلة بما سبقه من عقود، ما دام موضوع العقد واحداً، إذ المبيع فيها جميعاً لم يتغير، ولأن العقد الأخير أكد الربح السابق، إذ كان من الجائز أن يرد البائع بخيار العيب، وبالعقد الأخير تقرر العقد الذى قبله، وتقرر الربح الذى صاحبه، فلا يمكن عدم اعتبارها مادامت ذات صلة بالعقد الأخير.

على هذين الأصلين قامت حجة أبى حنيفة رضى الله عنه، فالتحرز عن الخيانة وشبهتها، وصلة العقد الأخير بالعقد الذى سبقه، والربح الذى اكتسبه بالعقد السابق، كل هذا يوجب عليه البيان، فإذا لم يبين لا يبيع مرابحة إلا على أساس اطراح كل ربحه، ويكون ما بقى هو رأس المال، ولايكون ربح إلا ماذكر فى العقد الأخير.

٢١٦- وهكذا ترى أبا حنيفة يسير فى تفكيره الفقهى فى هذا الباب الخاص ببعض العقود التجارية فى الفقه الإسلامى على أساس الأمانة المطلقة، يستحفظ عليها، ويتمسك بها مع خبرة تامة بحال الناس وصفقهم فى الأسواق وعرفهم فيها.

وإن ماسقناه فى هذا ماقصدنا به شرح هذه الأبواب فى الفقه شرحاً كاملا مستوفى العناصر، تام البيان، قد استقصيت أطرافه، وبينت كل عناصره، وإنما قصدنا أن نقتبس منها أمثلة تبين عقل أبى حنيفة، وفكره الفقهى، وتأثره بممارسة التجارة الأمينة التى كان حريصاً فيها على الأمانة يبالغ فى التشدد فيها والاستمساك بها، وكيف بدا ذلك فى فقهه.

صورة من فقه أبي حنيفة

يطلق فيه إرادة الإنسان ولايقيدها

٢١٧- كان أبو حنيفة رجلا حراً يقدر الحرية فى غيره، كما يريدها لنفسه، ولذلك كان فى فقهه حريصاً كل الحرص على أن يحترم إرادة الإنسان فى تصرفاته مادام عاقلا، فهو لا يسمح لأحد أن يتدخل فى تصرفات العاقل الخاصة به، فليس للجماعة، ولا لولى الأمر الذى يمثلها أن يتدخل فى شئون الآحاد الخاصة، مادام لم يوجد أمر دينى قد انتهك، ولا حرمات قد أبيحت، إذ تكون حينئذ الحسبة الدينية موجبة للتدخل لحفظ النظام العام، لا لحمل الشخص على أن يعيش فى حياته الخاصة على نظام معين، أو يدبر أمر ماله بتدبير خاص.

ولقد نجد أن النظم القديمة والحديثة للأمم ذوات الحضارات تنقسم فى اتجاهاتها إلى إصلاح الناس إلى قسمين، اتجاه تغلب فيه النزعة الجماعية، إذ تكون أكثر تصرفات الشخص فى كل مايتصل بالجماعة عن قرب أوبعد تحت إشراف الدولة، وهكذا كما ترى فى بعض النظم القائمة والتى بادت.

والنظام الآخر نظام تنمية الإدارة الإنسانية وتوجيهها بوسائل التهذيب والتوجيه نحو الخير، ثم ترك حبلها على غاربها من غير رقابة، وقد قيدت النفس بشكائم خلقية ودينية تعصمها من الشرور والبعد عن الفساد.

ولعل أبا حنيفة كان يميل إلى هذا القسم الثانى، ولذا رأيناه يجعل للبالغة العاقلة تمام الولاية فى أمر زواجها، ولم يجعل لوليها عليها من سلطان، وانفرد من بين الأئمة الأربعة بذلك، ووجدناه يمنع الحجر على السفيه، وذوى الغفلة، وعلى المدين ثم وجدناه يمنع كل قيد على مايملك الإنسان إلا القيود الدينية النفسية، فوجدناه يبيح للمالك أن يتصرف فى ملكه بكل التصرفات مادام فى دائرة ملكه، ثم وجدناه فى سبيل هذه الإرادة يمنع الوقف، وهكذا تراه يتجه إلى ترك إرادة الإنسان حرة ليس للقضاء شأن معها إلا عند الاعتداء على غيره، وهى فى كلتا حاليها مقيدة بأوامر الدين، يحاسبها عليها الملك الديان، إن خيراً فخير، وإن شراً فشر. ولنبين كل مسألة من هذه المسائل ببعض التفصيل، موضحين رأى أبى حنيفة، ورأى مخالفيه.

ولاية المرأة أمر زواجها

٢١٨- تعطى الشريعة الإسلامية المرأة من الأهلية - سواء أكانت أهلية وجوب أم أهلية أداء- ماتعطيه الرجل، فهما سواء، فيثبت للمرأة من الحقوق المالية مايثبت للرجل، ويجب عليها مثل ما يجب عليه، ولها الحق فى مباشرة الأسباب التى تنشئ التزامات، وتوجب حقوقاً لغيرها، مادامت عاقلة مميزة رشيدة، فلها ذمة صالحة لكل الالتزامات، ولها إرادة مستقلة تنشئ بها تصرفات يقرها الشارع.

٢١٩- بيد أن الفقهاء إذ يقررون ذلك الحق للمرأة، وتلك الأهلية الكاملة يقرر جمهورهم أنها ليست لها الحرية المطلقة فى الزواج، وإن عبارتها لاتصلح لإنشائه، فهى إذا كانت بالغة عاقلة رشيدة لايفرض عليها زوج، وليست مسلوبة الإرادة فى اختيار العشير، بل لها أن تختار من تشاء من الأزواج، ولكن ليس لها أن تنفرد فى ذلك الأمر، بل يشترك معها أولياؤها، ويتولاه بالنيابة عنها أقربهم، وليس لهم أن يعضلوها فيمنعوها من الزوج الكفء الذى ترتضيه، فإن أساءوا وامتنعوا عن زواجها من الكفء، فلها أن ترفع أمرها إلى القضاء، ليمنع ذلك الظلم فيأمر من يتولى عقد الزواج.

هذا مايقرره جمهورالفقهاء، وقد خالفهم أبو حنيفة، ولم يوافقه من فقهاء الجماعة إلا يوسف فى إحدى الروايتين عنه، وانفرد رحمه الله بذلك الرأى الحر، وهو أن تتولى زواجها بنفسها، وليس لأحد عليها من سبيل، وإذا كان الزوج كفؤا، والمهر مهر المثل، وإن كان يستحسن أن يتولى عنها وليها العقد، فإن تولت هى الصيغة فعلت غير المستحسن، ولكن ما عدت ولا ظلمت، ولا أثمت، وكلامها نافذ، لأنه فى حدود سلطانها.

٢٢٠- ولم يكن ذلك الرأى الذى ارتآه أبو حنيفة بدعاً فى الشرع الإسلامى وخروجاً عن سننه، بل له مستند من الكتاب والسنة والقياس وإن كان يوافق ذلك المنزع الحر فى ذلك الفقيه الحر، ولنذكر بعض مايمكن أن يكون دليلا له.

(أ) أن الولاية على الحر لا تثبت إلا للضرورة، لأنها تتنافى مع الحرية إذ تقتضى الحرية أن يكون الشخص مستقلا فى أموره مدبراً لكل شئونه، لايحد من سلطانه فى شأن نفسه إلا أن يمتد تصرفه إلى غيره بضرر يناله، ومنع انعقاد النكاح إلا بعبارة الأولياء، ولاية

تثبت من غير ضرورة إليها، وتتنافى مع حرية البالغ العاقل من غير حاجة ماسة، ولايحتج بثبوت تلك الولاية قبل البلوغ، لأنها كانت للعجز بسبب نقصان المدارك، ولا عجز بعد البلوغ.

ومن جهة ثانية من المقرر أن المرأة لها الولاية كاملة على مالها، فتثبت كاملة بالنسبة لزواجها، ولافرق بين الأمرين، ومناط كمال الولاية واحد فيهما، لأن مناط كمال الولاية البلوغ مع الرشد، وقد ثبت كمالها في المال فيثبت في الزواج أيضاً.

ومن جهة ثالثة قد ثبت للفتى بمجرد بلوغه عاقلا ولاية عقد زواجه بنفسه، فيثبت ذلك أيضا للفتاة بمجرد بلوغها عاقلة بطريق القياس عليه، ولا فرق بين الذكر والأنثى بالنسبة للزواج، فإذا كان الزواج خطيراً فهو خطير عليهما، وإذا كان في الزواج احتمال ضرر بالأولياء، فهذا الاحتمال ثابت بالنسبة للفتى، وإن لم يكن بقدر الفتاة، لأن الزواج من خضراء الدمن يجر للأسرة عاراً، وإذا كان الأولياء يتعيرون بزواج المرأة من غير كفء فقد أعطى لهم حق الاعتراض، بل لقد فسد الزواج إذا كان بغير كفء، وإذا كان لها ولى عاصب على ماروى الحسن بن زياد عن أبى حنيفة، وفي ذلك كفاية للمحافظة على حقوقهم، ولايصح أن يتجاوز ذلك إلى حد التضييق عليها في حريتها، ولاسلبها ولايتها.

(ب) هذا اعتماد أبى حنيفة من القياس، ولذلك القياس سند يؤيده من النصوص الشرعية في الكتاب، فقد وجدنا الكتاب الكريم يسند النكاح إليها وهو العقد، وإضافة العقد إليها دليل على أن تتولاه بنفسها ومن ذلك قوله تعالى: **«فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره، فإن طلقها فلا جناح عليهما أن يتراجعا إن ظنا أن يقيما حدود الله»**[1] ففي هذه الآية الكريمة أضاف الله سبحانه وتعالى النكاح إليها، وهو حدث، والحدث يضاف إلى فاعله، فإضافته إليها دليل على اعتبار الشارع للعبارات الصادرة عنها المنشئة للعقد، ولقد أضاف إليها النكاح مرتين: إحداهما في قوله تعالى: **«حتى تنكح زوجاً غيره»**[2]، والثانية في قوله تعالى **«أن يتراجعا»**[3] فلا يصح أن يشك في أن تلك الإضافة دليل على اعتبار ماصدر عنها نكاحاً يقره الشارع، وإلا ماسماه نكاحاً، وماسمى ماكان بينها وبين زوجها الأول بعد طلاق الثاني تراجعا، وعودا للقديم.

---

(١) سورة البقرة آية ٢٣٠. (٢) سورة البقرة آيه ٢٣٠. (٣) سورة البقرة آيه ٢٣٠.

ومن جهة ثانية قد جعل هذا الفعل منها غاية للتحريم وإنهاء له، ولاينهى تحريم الشارع إلا أمر يعتبره الشارع مزيلا لذلك التحريم، وذلك لايكون إلا إذا اعتبر الشارع النكاح الصادر عنها المضاف إليها شرعياً من كل الوجوه.

ومن الآيات الكريمة التى أضيف النكاح فيها إليها أيضاً قوله تعالى: «**إذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن**»[1]، وقد أضاف النكاح هنا إليها، فدل على أنه يعتبر إن أنشأته، وفوق ذلك فى الآية دلالة أخرى على أن الولاية لها كاملة، وليس للأولياء عليها سلطان إن اختارت من الأكفاء، لأن الآية فيها نهى للأولياء عن منعها من الزواج بالأكفاء إذ فيها نهى عن العضل، وهو التضييق الظالم، وذلك يكون بمنعها من زواج الكفء، والنهى عن شئ يثبت أنه غير حق ولايرضاه الشارع، فنهى الأولياء إذن عن المنع ليس من حقهم، ولايسوغ لهم، وذلك دليل على أن للمرأة كامل الولاية فى اختيار الأكفاء.

(جـ) ولقد ورد أيضاً من الأحاديث الشريفة مايعد سناداً لمذهب أبى حنيفة فى حرية المرأة فى الزواج من الأكفاء، من ذلك قوله ﷺ: «**الأيم أحق بنفسها من وليها**» والأيم من لازوج لها.

وقوله ﷺ: «ليس للولى مع الثيب أمر» وذلك بلا ريب يدل على أن نكاح الثيب بنفسها معتبر من الشارع صحيح عنده، ولو كان زواجها لا يجوز إلا بالولى لكان له أمر معها، وذلك ينافى الحديث.

٢٢١- هذا مايصح أن يكون حجة لأبى حنيفة الحر فيما انفرد به من بين الفقهاء فى تقرير الحرية الكاملة للمرأة فى الزواج.

ولكى يلم القارئ بالموضوع من طرفيه، يجب أن يكون على بينة بحجة غيره، ودليلهم، حتى لايكون ثمة تحيف عليهم، وعدم إنصاف لهم، ولذلك نسوق حجتهم مفصلة.

---

(١) سورة البقرة آيه ٢٣٢.

لقد احتج الذين قيدوا حرية المرأة فى الزواج، ولم يجعلوا حقها فى الاختيار مطلقاً، ولم يجعلوا ولاية إنشاء الزواج لها بأدلة من القرآن، والسنة، والقياس.

(أ) أما حجتهم من القرآن فقوله تعالى: «**وأنكحوا الأيامى منكم، والصالحين من عبادكم وإمائكم**»[1] فالنكاح إذا أضيف للمرأة فى القرآن فباعتبار أن آثاره ترجع إليها، وإلى زوجها ولاترجع أحكامه إلى الأولياء، وأما الإنكاح وهو إحداث عقد النكاح فقد أضيف فى هذه الآية ومثيلاتها إلى الأولياء، وهو نص فى إحداث عقد الزواج، ومثل ذلك قوله تعالى: «**ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا**»[2] فى مقابل قوله تعالى «**ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن**»[3] فلما كان الفعل متعلقاً بإنشاء العقد للرجل أضيف النكاح وأثره إليه، ولما كان الأمر متعلقاً بتزويج المشركين من نساء مسلمات لم يجعل الخطاب للنسا[illegible] ليائهن بنهيهم عن الإنكاح بأن يعقدوا للنساء اللاتى فى ولايتهم عقداً على مشرك، وفى كل هذا كانت إضافة الصيغة للرجل، مع أنها كانت تتعلق بالمرأة، ولا تتعلق بغيرها، فإذا كانت الإضافة تكون لمن له الولاية، فالولاية للرجل، وليس فى القرآن كله عبارة الإنكاح إلى المرأة.

(ب) وأما السنة فما ورد فى الآثار من أنه ﷺ، قال: «إذا أتاكم من ترضون دينه وخلقه، فزوجوه، إلا تفعلوا تكن فتنة فى الأرض وفساد كبير» ومن أنه ﷺ قال: «أيما امرأة زوجت نفسها بغير إذن وليها، فنكاحها باطل، باطل، باطل، إن دخل بها فالمهر لها بما أصاب منها، فإن اشتجروا فالسلطان ولى من لا ولى له» أخرجه الترمذى، وقال فيه: «حديث حسن» ولقد جاء فيما رواه ابن عباس عن النبى ﷺ أنه قال: «لا نكاح إلا بولى وشاهدى عدل»، وغير ذلك من الآثار، وكلها تؤدى إلى معنى واحد، وهو أن النكاح لا يعقد بعبارة النساء، بل الذى يتولى الصيغة وإنشاءه الرجل.

(جـ) وأما دليل العقل فهو أن النكاح عظيم الخطر، عميق الأثر فى حياة الرجل والمرأة، يربط أسرتين، وهو بالنسبة لأسرة المرأة إما أن يجلب خزياً، وإما يفيد شرفاً، فأسرة

---

(١) سورة النور آية ٣٢. (٢) سورة البقرة آية ٢٢١. (٣) سورة البقرة آية ٢٢١.

المرأة ينقصها أن تتزوج من خسيس، والرجل لا ينقصه ولا ينقص أسرته أن يتزوج من الخسيسة، لأن عقد النكاح بيده، لذلك كان لابد من اشتراك أولياء المرأة معها فى الرأى، ولا يصح أن تنفرد دونهم، لأن عقبى الزواج لاتعود عليها وحدها، بل تتعدى إليهم، إما بالاطمئنان، وإما بالعار.

ثم إن معرفة أحوال الرجال، ومكنون نفوسهم، وخفايا شئونهم لا تتم إلا بالممارسة والمخاطبة، وتقصى أحوالهم والاتصال بهم، ومعرفة كفاءتهم للمرأة فى الزواج تستدعى كل هذا، وهى لا تتم للمرأة التى تقر فى بيتها، وتكن إلى أهلها، بل حتى التى تغشى الأسواق، ولا تمتنع عن مخالطة الرجل، ومن السهل على الرجل أن يتعرف بهم، ويستقصى أخبارهم، وله من هدوء النفس والاطمئنان مايجعله يوازن ويقايس، حتى يصل إلى اليقين الجازم، أو الظن الراجح، أما المرأة فقد تدفعها غرارتها وسذاجتها، أو الرغبة الجامحة، إلى أن ترى حسناً ما ليس بالحسن، وكفؤا من ليس بالكفء، فكان من مصلحتها أن يشترك غيرها معها فى ذلك الأمر الجليل الذى يمتد إلى حياتها كلها، ولابد إذن من أن يكون وليها معها فى عقد زواجها.

٢٢٢ - هذه أدلة الفريقين فى الأمر الذى خالف أبو حنيفة فيه جمهور الفقهاء، وقد انفرد من بينهم بذلك الرأى الحر، الذى يقدر حرية المرأة كاملة فى اختيارها الزوج، وإنشاء عقد الزواج.

ويجب أن يلاحظ أن أبا حنيفة إذ أطلق للمرأة الحرية ذلك الإطلاق قد قيدها بالكفء، ومهر المثل، فهو يقرر أن لها أن تزوج نفسها ممن تشاء بشرط أن يكون كفؤا، وأن يكون المهر مهر المثل، فإذا زوجت نفسها من غير كفء فعلى رواية الحسن بن زياد لايصح الزواج، بل يفسد إذا كان لها ولى وعاصب لم يتقدم العقد رضاه، لأن الزواج من غير كفء يضر أسرة المرأة، وتتعير به،. فكان من حق الأسرة أن تتدخل لمنعه، وجعل الأمر فى ذلك للولى العاصب القريب، فإن رضى قبل الزواج تم ولزم، وإن لم يرض قبل الزواج فسد.

وإن زوجت نفسها بكفء وبأقل من مهر المثل، كان للولى العاصب الاعتراض على الزواج، ليتم المهر إلى مهر المثل، أو يفسخ الزواج، فأبو حنيفة رحمه الله لايمنع المرأة من حقها خشية سوء الاستعمال، ولكن يجعل للأولياء حقاً إذا أساءت الاختيار، وكان ذلك يمس الأسرة.

لايمنع عاقل بالغ من التصرف فى ماله

٢٢٣ – لايمنع بالغ عاقل – قد بلغ رشيداً – من ماله، ولايحجر عليه فى أى تصرف يتصرفه بشأنه. هكذا يقرر أبو حنيفة عدم الحجر، وهو بهذا يخالف جمهور الفقهاء، إذ أنهم يقررون الحجر على السفيه، وأبو حنيفة يمنعه.

والسفيه هو من لايحسن القيام على تدبير ماله، فينفق فى غير مواضع الإنفاق. وللسفيه حالان: (إحداهما) أن يبلغ سفيهاً، وقد اتفق أبو حنيفة مع جمهور الفقهاء على أنه لايعطى ماله، بل يمنع منه عملا بقوله تعالى «ولاتؤتوا السفهاء أموالكم التى جعل الله لكم قياماً، وارزقوهم فيها، واكسوهم»[1].

ولكنه يختلف معهم فى هذه الحال فى موضعين:

أولهما: أن جمهور الفقهاء يقررون أنه يمنع من التصرفات القولية فى ماله مع منعه منه فليس له أن يقر بحق لغيره ولا أن يبيع ولا أن يشترى، أما أبو حنيفة فقد روى عنه فى ذلك روايتان: إحداهما أن ماله لايسلم إليه، ولكن عقوده وكل تصرفاته القولية صحيحة كتصرفات غيره من العقلاء لأن أهليته تكمل بمجرد البلوغ عنده، ومنع المال لكيلا يتمكن من إنفاق المال وضياعه، ولأن المنع تأديب وزجر.

الرواية الثانية: أن الشخص إذا بلغ سفيهاً استمر الحجر عليه، فيمنع من ماله ولاتنفذ تصرفاته فيه، وتلك هى الرواية الراجحة.

الموضع الثانى: أن جمهور العلماء يقررون أن الشخص إذا بلغ سفيهاً استمر الحجر عليه، حتى يرشد، فما لم يرشد لايرفع الحجر عنه، ويستمر ناقص الأهلية ولو بلغ أرذل العمر لأن علة نقص الأهلية هى نقص العقل أو عدم القدرة على إدارة شئونه المالية، فما بقيت هاتان الحقيقتان أو إحداهما فالحجر مستمر، لبقاء علته ودواعيه.

وقال أبو حنيفة: إن الشخص إذا بلغ خمساً وعشرين سنة دفع إليه ماله ولو كان سفيهاً، مادام عاقلا، لأنه ببلوغه الخامسة والعشرين لاينفع فيه زجر ولا تأديب، ورحم الله أبا حنيفة، فقد روى عنه أنه قال: «إذا بلغ الخامسة والعشرين احتمل أن يكون جداً، فأنا أستحيى أن أحجر عليه».

---

(١) سورة النساء آية ٥.

والأصل عند أبى حنيفة أن الشخص متى بلغ عاقلا كملت أهليته، ولكن إن بلغ سفيهاً لا يسلم إليه ماله خشية أن يكون ذلك السفه بفعل الصبا، وغرارة الشباب الباكر، فمنع من ماله تأديباً وتربية، وبعد الخامسة والعشرين لاموضع للتربية، فليسلم إليه ماله، وليذق نتائج تصرفاته إن خيراً فخير، وإن شراً فشر.

ولقد وجدنا علم النفس يؤيد نظر أبى حنيفة فى التفرقة بين حال الشاب قبل الخامسة والعشرين وبعدها، فعلماء النفس والتربية يقررون أن العادات النفسية والخلقية قبل الخامسة والعشرين تكون فى دور التكوين، وتكون مرنة ورخوة وتكون أكثر مرونة قبل العشرين، وبعد الخامسة والعشرين تتكون العادات وتتخذ لها مجارى فى النفس، ويصعب جد الصعوبة تغييرها، فإذا كان الفتى سفيهاً مبذراً لماله، وهو لم يبلغ الخامسة والعشرين، فعسى أن يكون منع المال عنه تأديباً له مغيراً لتلك العادة، ولكن بعد الخامسة والعشرين يصعب تغييرها، فليترك حبله على غاربه.

٢٢٤ – هذه حالة السفيه الأولى، أما حاله الثانية، فهى بلوغه رشيداً ثم سفهه بعد ذلك، وهنا يخالف أبو حنيفة ومعه زفر جمهور الفقهاء مخالفة مطلقة، فأبو حنيفة يقرر أنه لايحجر عليه، وجمهور الفقهاء يقررون الحجر عليه.

ومن هذا يتبين أن أبا حنيفة يسير على أصل واحد، وهو أن من يبذر فى ماله ليس لأحد أن يحجر عليه، وهو كامل الأهلية سواء أبلغ عن تلك الحال، أم عرضت له بعد بلوغه رشيداً، لانقص فى تصرفاته مطلقاً بيد أنه إن بلغ يمنع عنه ماله مدة من الزمان، عملا بنص الآية، وتأديباً له وإمعاناً فى التأديب والزجر.

أما إذا بلغ غير مبذر فليس لأحد عليه من سبيل، وهو صاحب الشأن فى ماله ينفقه حسبما يشاء، والله وحده محاسبه.

ولنذكر لك ما عساه يكون سنداً له من مصادر الشرع الشريف، كما تذكر حجة الجمهور، ليتأمل القارىء وجهة نظر الفريقين.

٢٢٥ – وقد استدل لمذهب أبى حنيفة بأدلة من القرآن الكريم، وبآثار صحاح من السنة النبوية، وبأصول فقهية استقامت عنده.

(أ) فأما القرآن فعموم قوله تعالى: «يأيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود»[1] وقوله تعالى: «وأوفوا بالعهد إن العهد كان مسئولا»[2] وقوله تعالى «يأيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم»[3] وغير ذلك من الآيات التى وردت فى الحث على الوفاء بكل التزامات العقود، وهو مخاطب بها، مكلف كل التكليف، مأمور من غير نقص بأوامرها، إذ السفه لايمنع التكليف ولايسقط الخطاب، والتبذير لايمنع المبذر من الدخول فى عموم المؤمنين المكلفين، وإذا كان الأمر كذلك فالمبذرون مطالبون بمقتضى التكليف العام وتوجيه الخطاب لهم - بالوفاء بعقودهم، سواء أكانت هبات مالية أم مبادلات، مادام مناط الالتزام قد تحقق، وهو التراضى، ولو قلنا أن المبذر لماله - بعض عقوده باطلة، وبعض عقوده غير نافذة لكان مؤدى ذلك أن يكون الوفاء غير مطلوب منه، ويكون ذلك تخصيصاً لعموم القرآن الكريم بغير نصوص صريحة قاطعة فى دلالتها، ولم يقم من النصوص القرآنية والأحاديث المشهورة ما يصلح مخصصاً للقرآن الكريم، وإذن فكل عقود المبذر واجبة الوفاء، والحجر عليه ليس له أساس من الشرع الإسلامى.

(ب) وأما السنة النبوية فقد روى قتادة عن أنس بن مالك أن رجلا على عهد رسول الله ﷺ كان يبتاع، وفى عقدته ضعف، فأتى أهله نبى الله ﷺ فقالوا: يا نبى الله، احجر على فلان، فإنه يبتاع وفى عقدته ضعف، فدعاه النبى ﷺ، ونهاه عن البيع، فقال: يا رسول الله، إنى لا أصبر عن البيع، فقال رسول الله ﷺ: إن بعت فقل: «لاخلابة لك الخيار ثلاثاً».

وقد روى ابن عمر أن رجلا ذكر لرسول الله ﷺ أنه يخدع فى البيع فقال النبى ﷺ له: «إذا بايعت فقل لا خلابة».

فدل هذا على أن الرجل الذى يغبن فى البياعات، وهو من نوع السفهاء وذوى الغفلة بلا ريب لايمنع من التصرف فى ماله، ولو كان يمنع لأجاب النبى ﷺ أهل الرجل إلى ما طلبوا، ولكنه لم يجبهم، بل طلب إلى الرجل أن يمتنع مختاراً عن البيع، ويسترشد برأى غيره أو يشترط لنفسه الخيار، ولو كان جزاء الغبن والتبذير المنع من التصرف لمنعه النبى ﷺ من

---

(١) سورة المائدة آية ١. (٢) سورة الأسراء آية ٣٤. (٣) سورة النساء آية ٢٩.

التصرفات بعد أن ثبت الوصف الموجب للمنع والحجر، ولكنه لم يفعل، فدل ذلك على أن السفه والغفلة، كلاهما لايوجب حجراً ولامنعاً.

(جـ) وأما دليل ذلك من الرأى، فمن وجهين:

أحدهما: أن الشخص ببلوغه عاقلا سفيهاً أو غير سفيه قد يبلغ حد الإنسانية المستقلة، والشخصية المنفردة بشئونها، فأى منع له من التصرفات أذى لإنسانيته وإهدار لآدميته، ومن الكرامة التى يستحقها الإنسان بمقتضى هذه الإنسانية أن يكون مستقلا فى أمواله وإدارتها، ينال الخير من تصرفاته الحسنة، ويحتمل مغبه تصرفاته السيئة، ولايصح لأحد أن يقول إن من مصلحته الحجر عليه، فإن الحجر فى ذاته أذى لايعدله أى أذى، إذ لا شئ آلم للحر من إهدار أقواله.

ولايصح لأحد أن يقول إن مصلحة الجماعة فى الحجر على السفهاء حجراً مالياً لأن مصلحة الجماعة أن تنتقل الأموال إلى الأيدى التى تحسن استغلالها، بدل أن تبقى على ذمة من لايحسنون القيام عليها، ويقام غيرهم لحراساتها، إن من مصلحة الجماعة أن تنتقل الأموال من الأيدى الخاملة إلى الأيدى العاملة، لكى يتمكن الإنسان من أن يكشف عن كل ما فى الأرض من كنوز، وإذا وصل المال إلى يد رعناء لم تستطع إمساكه، فليترك لتلقفه يد أخرى تستطيع المحافظة عليه واستغلاله، فمنع السفهاء والحجر عليهم ليس إذن مصلحة للناس، ولامصلحة للسفهاء، إذ هو أذى لإنسانيتهم، وإذا كان أبو حنيفة قد استحيا أن يحجر على ابن الخامسة والعشرين فذلك دليل على مقدار علو شأن الإنسانية فى نظره، رحمه الله تعالى.

ثانيهما: أن السفيه غير محجور عليه من عقد الزواج بمهر المثل، وغير محجور من الطلاق والعتاق، بل موضع الحجر عليه الأمور الخالصة، وكيف يكون حراً فى الزواج والطلاق والعتاق، ويكون مقيداً فى الأموال !! إن الزواج أخطر شأناً، ويحتاج إلى رأى وحسن تدبير، فكان أحرى بالمنع، فإذا نفذ باتفاق الفقهاء فكان أولى بالنفاذ العقود المالية، لأن خطرها أقل، وشأنها عند الله والناس أهون، وسوء المغبة فيها أقل من الزواج إن لم يحسن التصرف فيه، ثم إن جواز الزواج والطلاق دليل على كمال الأهلية وصلاحية العبارة لإنشاء العقود والالتزامات، وترتيب آثارها من غير توقف على إرادة أحد، فلا وجه إذن للمنع، وإنه لمن الغرابة أن ينفذ عقد زواجه، ولاينفذ عقد إجارته لحانوت أو ما يشبهه.

ولقد قرر الفقهاء الذين حجروا عليه أن إقراراته فى غير المال نافذة، وفى المال غير نافذة، فإن أقر بحد أو قصاص أقيم عليه الحد، واقتص منه، فكيف يسوغ إقراره فى هذه الحال، وينفذ فيه الحد والقصاص، وهما يسقطان بالشبهات ولاينفذ إقراره بالمال، وهو أهون شأناً وأقل خطراً، ويثبت مع الشبهة.

٢٢٦ - هذه الأدلة هى التى تؤيد رأى أبى حنيفة، أما ما يساق لجمهور الفقهاء من الأدلة، فيعتمد على بعض نصوص قرآنية، وبعض آثار عن الصحابة، وأوجه من الرأى والنظر:

(أ) فأما القرآن الكريم فقوله تعالى: **«ولاتؤتوا السفهاء أموالكم التى جعل الله لكم قياماً، وارزقوهم فيها واكسوهم، وقولوا لهم قولا معروفاً»**[1] وقوله تعالى: **«فإن كان الذى عليه الحق سفيهاً أو ضعيفاً، أولا يستطيع أن يمل هو، فليملل وليه بالعدل»**[2] فدلت الآية الأولى على أن السفيه لايسلم إليه ماله، بل ليس له التصرف فى ماله، إلا أنه يرزق ويكسى، أما وسائل تنمية المال وحفظه وصيانته فليست له، وتأيد هذا المعنى بالآية الثانية، لأنها فرضت أن للسفيه ولياً هو الذى يتولى إنشاء صيغة عقد المداينة، وإملاء الكتابة، ولو كان للسفيه أن يتولى العقود، وينشئ التصرفات المالية ما كان له ولى يتولى عنه، وما أمر الله وليه أن يتولى الإملاء عنه بقوله تعالى: **«فليملل وليه بالعدل»** وإذا كان السفيه لايعطى ماله، ولايتصرف فيه، وله ولى، فهو محجور عليه[3].

(ب) وأما الآثار المروية عن الصحابة، فهى ماروى عن عبد الله بن جعفر بن أبى طالب أنه أتى الزبير بن العوام، فقال: إنى ابتعت بيعاً، ثم إن علياً يريد أن يحجر على، فقال الزبير: فإنى شريكك فى البيع، فأتى على عثمان بن عفان، فسأله أن يحجر على ابن أخيه عبد الله، فقال الزبير: أنا شريكه فى البيع، فقال عثمان: كيف أحجر على رجل

---

(١) سورة النساء آية ٥. (٢) سورة البقرة آية ٢٨٢.

(٣) رد أبو حنيفة هذا الدليل بأن المراد من السفهاء فى الآية الأولى الصغار لأن أل للعهد الذكرى والمذكور هم اليتامى، فهم الصبيان أو الذين بلغوا سفهاء، ولم يصلوا إلى خمس وعشرين، وكذلك المراد فى آية المداينة ولا دليل يعين أنهم المبذرون.

شريكه الزبير !! فدل هذا على أن الحجر على السفيه قضية معروفة عند الصحابة، وإلا ما طلبها على، ولم يستنكر أحد من الصحابة طلبه، فلم ينكره الزبير، ولم ينكره عثمان، وإن كان كلاهما رأى أن عبد الله بن الزبير قال عندما باعت السيدة عائشة بعض رباعها لتنتهين وإلا حجرت عليها، فقالت: لله علىّ ألا أكلمه أبداً، فهذا يدل على أن الزبير والسيدة عائشة قد رأيا جواز الحجر[1].

وأما دليلهم من الرأى والنظر، فهو مصلحة السفيه المالية فى منعه، فإن ترك وشأنه ضاع ماله، وكان كلاً على الناس، وإن سبب الحجر فيه متحقق، فإن السبب فى الحجر على الصغير الخوف من ضياع ماله[2] وضياع المال فى السفيه واضح، لأن تبذيره محقق لاريب فيه، وإذا كان سبب الحجر متحققاً فيه، فلابد أن يتحقق أثره، وهو الحجر بالفعل، هذا ومن مصلحة الناس أن يحجر على سفهائهم لأنهم إن أضاعوا أموالهم كانوا عالة على المجتمع يطعمهم ويكسوهم أو يعيثوا فى الأرض فساداً.

هذه أدلة الفريقين، أو ما عساه أن يستدل به للفريقين، ونرجو أن نكون قد حكيناها على وجهها.

منع أبى حنيفة الحجر على المدين

٢٢٧ - وقد كان أبو حنيفة متمسكاً برأيه كل الاستمساك فى إطلاق حرية القول والرأى للبالغ العاقل، فهو لايسمح بإهدار أقوال المدين فيما يملك قط، فلا يحجر عليه فى تصرف مالى، ولايمنع من أى إقرار يقره، سواء أكان بمال أم بغيره.

وقد اتفق العلماء على أن القاضى له أن يحبسه لأداء ديونه إذا كان مليئاً، يستطيع الأداء، وذلك لأن مطل الغنى ظلم، والظلم يجب رفعه، فيحمل المدين على رفعه بالحبس، فيؤدى ما عليه من حقوق ثابتة حكم بها القضاء، وهو يستطيع، إذ لديه من المال ما يؤدى منه.

---

(١) يصح أن يرد هذا الاستدلال بأن الأثرين لا يتجاوزان أنهما فتاوى للصحابة وفتوى الصحابى ليست حجة معارضة للنص فلا يصح الرجوع إليها عند وجود النص.

(٢) يخرج رأى أبى حنيفة أساس أن العلة فى الحجر على الصبى هى العجز بسبب الصبا، وذلك لايتحقق فى السفيه.

وقد وافق أبو حنيفة جمهور الفقهاء فى ذلك القدر لأنه السبيل الذى يبرر سلوكه لاستيفاء الدائن دينه ومنع ظلم المدين بمطله وامتناعه عن الوفاء مع القدرة عليه، وبذلك يجمع بين مصلحة الدائن، وحرية المدين بالقدر الممكن.

ولكنه خالف جمهور الفقهاء بعد ذلك فى أمرين:

أحدهما: فى جواز الحجر عليه، ومنعه من التصرفات القولية، وإبطال هذه التصرفات إذا لم يجزها الدائنون.

وثانيهما: فى جواز بيع مال المدين جبراً عنه وفاء لدينه.

٢٢٨ – وبيان ذلك أن جمهور الفقهاء مع تقريرهم حبس المدين وملازمته لحمله على الوفاء بالدين أجازوا الأمرين السابقين، ليتم الوفاء بالفعل، فكان الدائن عندهم له حقان: حق المطالبة بالحبس للحمل على الوفاء، وحق الحجر، والمطالبة ببيع مال المدين، ليتم الوفاء.

والحجر إنما يكون عندهم إذا كانت الديون مستغرقة كل ماله، ويكون موضوع الحجر هو المال الذى كان للمدين وقت الحكم بالحجر، أما المال الذى يكتسبه بعد الحجر عليه، فأقواله فيه تنفذ، ولاتحتاج إلى إجازة الدائنين، وحجتهم فى ذلك أن مصلحة الناس فى ذلك الحجر، لأنه لو نفذت تصرفاته وإقراراته، لأدى ذلك إلى ضياع حقوق الدائنين، إذ يبيع أمواله بيعاً صورياً ليهرب من الديون، أو يقر بالمال لغير الدائنين، فتذهب حقوقهم، وتضيع أموالهم ظلماً، ويجب الاحتياط لحفظ الأموال، وهو ظالم بالامتناع عن الأداء، فحقوق الدائنين أولى بالاعتبار، لأنها لاظلم فيها.

وحجة أبى حنيفة أن الحجر عليه فيه ضرر أكثر من الضرر اللاحق بالدائنين فى تأخير حقوقهم، لأن إهدار الأقوال ضرر كبير لايعدله تأخر الحقوق، وأنه يمكن الجمع بين حقه فى حرية القول وتنفيذ التصرف القولى وحقهم فى الاستيفاء، وذلك بحبسه وحمله على الوفاء، وضرر الحبس دون ضرر إهدار القول، وفيه الكفاية لرعاية حقوق الدائنين، وإن خوف التلجئة بأن يبيع أمواله ويضيع حقوقهم أمر غير واقع، ولايصح أن يدفعنا الحرص على حقوق الدائنين، بإنزال ظلم واقع بالمدين، لخشية ظلم متوقع أو موهوم للدائنين.

وهكذا يدفع أبا حنيفة الحرص على حرية العاقل البالغ إلى منع الحجر على المدين، ولو وقع فى ظلم المطل، ويكتفى فى الحمل على الوفاء بالحبس.

٢٢٩ – أما الأمر الثانى وهو بيع أموال المدين فقد قرر الصاحبان مع جمهور الفقهاء أن البيع يجوز إذا طلب الدائن وأمر القاضى سواء أكانت أموال المدين مستغرقة بالديون أم غير مستغرقة، بل يجوز الأمر بالبيع، ولو كانت الديون لاتستغرق المال.

وقد استدلوا على ذلك بأدلة من الآثار، ودليل من الفقه والرأى، أما الآثار فبيعه ﷺ مال معاذ فى أداء ديونه، وذلك لأن معاذاً رضى الله عنه ركبته ديون فباع النبى ﷺ ماله وقسم ثمنه بين الغرماء بنسبة ديونهم.

ولقد باع عمر بن الخطاب رضى الله عنه مال أسيفع جهينة فى أداء دينه، وكان قد اقترضه ليسبق الحجاج، وقال فى ذلك عمر رضى الله عنه: «أيها الناس إياكم والدين، فإن أوله هم، وآخره حزن، وأن أسيفع جهينة قد رضى من دينه وأمانته أن يقال سبق الحاج، فأدان معرضاً، فأصبح وقد دين به، ألا إنى بائع عليه ماله، فقاسم ثمنه بين غرمائه بالحصص، فمن كان عليه دين فليفد»[1]

قال عمر بن الخطاب هذا فى جمهرة المسلمين، ولم ينكر عليه أحد، فكان هذا اتفاقاً من المجتمعين على جواز بيع مال المدين للوفاء.

وأما الدليل من الفقه والرأى فهو أن الأصل أن من يمتنع من الوفاء بحق وجب عليه، واستحق الوفاء، ينوب القاضى منابه فى ذلك، وذلك لأن امتناعه مع وجوب الوفاء ظلم، وللقاضى ولاية رفع الظلم، وقد تعين البيع طريقاً لرفعه، فكان للقاضى الأمر بالبيع لرفع ذلك الظلم.

وحجة أبى حنيفة فى استمساكه بحرية المالك فيما يملك حرية مطلقة – تقوم على أساس من عموميات القرآن الكريم، والحديث النبوى الشريف، وأصل من الفقه والرأى.

أما القرآن الكريم، فقوله تعالى: **«لاتأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم»**[2] فهذه الآية تصرح بأن أساس البيوع التراضى فلابد من رضا المالك، وإذا باع القاضى جبراً عنه، فليس فى ذلك رضاً، فلا يجوز.

---

(١) المبسوط للسرخسى جـ ٢٤ ص ١٦٤.

(٢) سورة النساء آية ٢٩.

وأما الحديث النبوى، فهو قوله ﷺ، «لايحل مال امرئ مسلم إلا بطيبة نفس منه» ونفسه لاتطيب ببيع القاضى ماله جبراً عنه.

وأما الفقه والرأى، فهو أن المطالب به ليس هو البيع، بل الوفاء، ولايتعين البيع سبيلا للوفاء، فقد يرزقه الله مالا آخر يكون فيه الوفاء، وإذا كان البيع ليس متعيناً سبيلا للوفاء، فليس بمتعين لرفع الظلم، وإذن فليس للقاضى أن يلجأ إليه لأن من حقه رفع المظالم، وسلوك ما يتعين طريقاً لذلك، ولم يتعين البيع طريقاً، والحبس سبيل للجبر على الوفاء، متفق عليه، وقد ورد به الأثر فلا يسلك سواه لرفع الظلم.

وأما حديث معاذ رضى الله عنه فيدفع الاحتجاج به بأن رسول الله ﷺ إنما باع مال معاذ بطلب معاذ نفسه، لأنه ما كان فى ماله فى ظاهر الأمر وفاء، فسأل رسول الله ﷺ أن يتولى بيعه، لينال بركته ﷺ، فيكون فيه وفاء، ولايظن بمعاذ رضى الله عنه أنه كان يأبى أمر رسول الله ﷺ بالوفاء أو البيع.

وأما الأثر المروى عن عمر رضى الله فإنه كان قد وجد بيع، يحمل على أن ذلك كان برضاه، وإن لم يكن بيع، وإنه قسم ماله بين الدائنين، فيحمل على أن المال كان من جنس الدين، ويجوز ذلك للقاضى بلا ريب.

٢٣٠ - هذا هو رأى أبى حنيفة فى الحجر على المدين، وبيع القاضى ماله جبراً عنه، ترى فيه أبا حنيفة يسير على رسمه لنفسه، وهو الاستمساك بحرية المالك فى ملكه حرية تامة،فلا يمنع من التصرف، ولو كان المنع فى مصلحة نفسه، لأنه أدرى بهذه المصلحة، لأن ضرر إهدار القول فوق ضرر الحرمان من المال.

ولايمنع من التصرف لمصلحة غيره، لأن الظلم الذى يقع عليه بذلك المنع فوق الظلم الذى يقع بغيره، ولأن إهدار قوله لايتعين سبيلا لدفع الظلم الواقع على غيره.

كل مالك حر فيما يملك

٢٣١ - تذكر كتب ظاهر الرواية أن أبا حنيفة يرى أن المالك حر فى ملكه، يتصرف فيه كيف يشاء، بلا قيد قضائى يقيده، وليس لأحد إجباره على شئ لايريده فى ملكه إلا لضرورة أو نقص فى أهليته، كما أنه ليس لأحد منعه من التصرف فى ملكه، ولو تضرر من ذلك غيره، إلا إذا كان لغيره فى ملكه حق عينى، كحق صاحب العلو على السفل.

وذلك لأن معنى الملك يقتضى إطلاق اليد فى التصرف إطلاقاً تاماً، والمنع إنما يكون لتعلق حق غيره به، فإذا لم يتعلق به حق عينى لايمنع، وعلى ذلك يكون للشخص أن يصنع فى عقاره ما يشاء، فله أن يفتح النوافذ فى بيته من غير قيد ولاشرط، وله أن يحفر بئراً أو بالوعة، ولو كان ذلك يوهن بناء جاره، ولو فعل شيئاً من ذلك أو مثله حتى وهن الجدار فسقط لاضمان عليه، لأنه لم يتعد على جاره مادام ما يفعله فى دائرة ملكه، ولاضمان إلا مع التعدى، ولأن منعه من الانتفاع بملكه - فيه بضرر ينزل به من غير مبرر يبرره، ولا يصح أن يدفع الضرر عن غير المالك بضرر المالك، لأن فى ذلك نقضاً لأصل الملكية، إذ لو كان الضرر يبرر منع المالك من التصرف لفقد المالك حرية التصرف، وليست حرية التصرف إلا معنى الملك.

٢٣٢ - هذا رأى أبى حنيفة فى مدى حق الملكية، وحرية التصرف، يطلقها فى الملك إلى أقصى غايتها، ويمنع القضاء من التدخل لدفع الضرر عن غير المالك، مادام التصرف فى دائرة الملكية، ومادام غيره ليس له حق عينى متعلق بماله.

ولكن هل معنى ذلك أن المالك لاقيد يقيده؟ لقد ترك التقييد للديانة، لا للقضاء، فإن الديانة توجب عليه ألا يؤذى جاره، ولايستخدم ما يملك طريقاً لأذى غيره، وإن وازع الدين فوق كل وازع، فهو إذ منع القضاء من التدخل، لم يستجز الأذى، بل قرر أن ذلك حرام ديانة، وإن لم يتدخل القضاء، وترك ذلك للناس يسوونه فيما بينهم، وقد يجدى أكثر مما يجدى تدخل القضاء، فإن تشابك المنافع يحملهم على الجادة أكثر مما يحملهم سلطان القضاء، ويروى فى ذلك أن شخصاً شكا إلى أبى حنيفة من بئر حفرها جاره فى داره، وأنه يخشى منها على جداره، فقال أبو حنيفة: احفر فى دارك بجوار تلك البئر بالوعة، ففعل،

فنزت البئر، فكبسها مالكها، وترى من ذلك أنه لم يذكر الشاكى أن له أن يجبر جاره على كبس البئر بالالتجاء إلى القضاء، بل ذكر له تلك الحيلة، وليست إلا من قبيل التصرف فى الملك، وهى ضرر قد دفع ضرراً، فسلم الفريقان من الأذى، وهكذا يقاتل السوء بالسوء فتكون السلامة.

٢٢٣ – هذا هو رأى أبى حنيفة رضى الله عنه فى تصرف المالك فى ملكه، لا يمنعه من ضرر غيره بحكم القضاء مادام تصرفه فى دائرة ما يملك، وإنما يمنعه بحكم الديانة، وبتقدير الناس فيما بينهم.

ولكن جاء المتأخرون من فقهاء الحنفية، فاستحسنوا أن يمنع الجار من التصرف فى ملكه تصرفاً يضر بجاره ضرراً فاحشاً، لحديث «لاضرر ولا ضرار» ولأن الناس فى عصورهم قد تركوا ما أوجبه عليهم الدين من وجوب رعاية الجار، فحقت عليهم كلمة القضاء، لحملهم على منع الإضرار إذ لم يكن عندهم من الضمير المتدين ما يرغمهم، وليس القضاء إلا منفذاً لأحكام الشرع ما أمكن التنفيذ.

ولايتدخل القضاء لمطلق ضرر، بل الضرر الفاحش البين، وقد حده كمال الدين بن الهمام فى فتح القدير فقال: «هو ما يكون سبباً للهدم، وما يوهن البناء سبب له» أو يخرج عن الانتفاع بالكلية، ويمنع الحوائج الأصلية «كسد الضوء بالكلية».

ولايعتبر من الضرر الفاحش منع أشعة الشمس، أو سد منافذ الهواء على المساكن، لأنه يمكن الانتفاع مع ذلك فى الجملة.

وهذا الذى سار عليه المتأخرون هو رأى مالك، فقد جاء فى تهذيب الفروق للقرافى ما نصه: «مما هو معلوم لاشك فيه أن من ملك موضعاً له أن يبنى فيه، ويرفع فيه البناء ما لم يضر بغيره، وأن له أن يحفر فيه ما شاء ويعمق ما شاء ما لم يضر، فالانتفاع بالملك عند مالك رضى الله عنه مقيد بقيد، وهو عدم الإضرار بغيره».

الوقف لا يقيد الواقف ولا يلزم ورثته

٢٣٤- سار أبو حنيفة على الأساس الذى قرره، أو يؤخذ من فروعه أنه قرره، وهو أن المالك لا يتقيد فى ملكه المطلق، فلا يقيده قاض ولا يمنع من التصرف، ولو لحق غيره بعض الضرر من تصرفه، وإذا كان الدين أمره بالا يؤذى، فإن ذلك متصل بالتدين النفسى، لا بالمنع القضائى.

وإذا كان القضاء لا يقيده، فهو أيضاً لا يقيد نفسه، وعلى ذلك لا يلزم الوقف، لا فى حقه ولا فى حق ورثته، وعلى ذلك فالوقف عنده يأخذ حكم الإعارة، ويجوز جوازها، كما صرح بذلك صاحب الإسعاف، إذ قال «الصحيح أنه جائز عند الكل، وإنما الخلاف بينهم فى اللزوم وعدمه، فعند أبى حنيفة رحمه الله يجوز جواز الإعارة، فتصرف منفعته إلى جهة الوقف، مع بقاء العين على حكم ملك الوقف،ولو رجع عنه حال الحياة جاز مع الكراهة».

ولقد قال صاحب البدائع إنه يجب النذر عند أبى حنيفة فقد جاء فيه: «لا خلاف بين العلماء فى جواز الوقف، فى حق وجوب التصدق ما دام حياً، حتى إن من وقف داره أو أرضه يلزمه التصدق بغلة الدار والأرض، ويكون بمنزلة النذر بالتصدق بالغلة».

والتوفيق بين ما ذكره صاحب البدائع، وما ذكره صاحب الإسعاف أن صاحب البدائع يذكر ذلك الوجوب من ناحية الديانة، إذا كان الواقف لجهة البر، وصاحب الإسعاف يذكر الجواز من ناحية القضاء، وفى كلتا الحالتين لا يقيد الوقف المالك عند أبى حنيفة فلا يمنعه من التصرفات، وتمضى على ما يريد، لأن العين لم تخرج من ملكه، وله فيها حرية التصرف الشرعية كاملة.

٢٣٥- ونرى من هذا أن أبا حنيفة سار على مبدئه، وهو حرية المالك فيما يملك، لا يقيده شئ، ولا يقيد نفسه.

وقد استدل لرأيه فى الوقف، وهو أنه لا يمنعه من التصرف فى العين بأدلة من النقل وأدلة من الرأى:

(أ) ومن النقل ما رواه الطحاوى عن ابن عباس أنه قال: «سمعت رسول الله ﷺ يقول بعد ما أنزلت سورة النساء، وأنزل فيها الفرائض: «نهى عن الحبس» وأخرج البيهقى عن

ابن عباس أيضاً: أن النبى ﷺ قال لما نزلت آية الفرائض «لا حبس عن فرائض الله» ولا شك أن منع المالك من التصرف فى العين وعدم انتقالها إلى الورثة فيه حبس عن فرائض الله.

(ب) وقد روى عنه أيضاً أن عمر رضى الله عنه قال فى شأن وقفه الذى أمره به النبى ﷺ:«لولا أنى ذكرت صدقتى لرسول الله ﷺ لرددتها» فدل هذا على أن الوقف لا يمنع الرجوع، بل لا يمنع التصرف فى العين الموقوفة، وأن عمر ما امتنع عن الرجوع إلا لأن رسول الله ﷺ فارقه على أمره، فلم يشأ الرجوع فيه، وفاء للرسول وبراً به، ومحبة وطاعة له.

(جـ) وإن فى حبسه عن التصرف مناقضة للمبادئ الفقهية المقررة، لأن من المقرر فقهياً قاعدتين:

إحداهما: أن الملكية تقتضى حرية التصرف بالبيع والهبة والرهن وتنويع الاستغلال، فكل تصرف يمنع الحرية باطل إذا لم يرد به نص شرعى صريح، لأنه يفصل اللازم عن الملزوم.

القاعدة الثانية: أن الشئ إذا وقع فى ملك أحد، لا يخرج من ملكه إلى غير مالك.

وفى الوقف الذى يمنع التصرف مناقضة لإحدى القضيتين لا محالة، لأننا إن قلنا إنه باق على ملك الواقف، كما قال مالك والشيعة الإمامية، كان ذلك مناقضة للقاعدة الأولى، لأنها ملكية لا أثر لها، وإن قلنا إنه خرج إلى غير مالك كان فى ذلك مناقضة للقاعدة الثانية ولا عبرة بما يقال من أنه خرج إلى حكم ملك الله، لأن الله سبحانه وتعالى يملك كل شئ، والملكية التى نعرفها هى ما تقتضى حرية التصرف بالبيع والهبة والرهن، وتنتقل إلى الورثة بحكم الميراث، وكل هذه أمور لا تنسب لله، فقول أبى يوسف ومحمد إن الملكية فى الأوقاف لله كلام مجازى، وليس فيه حقيقة فقهية، إلا إذا قيل إن الملكية لله معناها أن الملكية لبيت المال، ولا نعلم أحداً صرح بذلك، ولو قيل هذا القول لكان باطلا، لأن الأوقاف لا تتقيد بمصاريف بيت المال، فكيف يقال: «إن الأوقاف ملك لبيت المال، أو ملك لله على معنى أنها ملك لبيت المال» وأيضاً فمتولى بيت المال ليس له حق البيع، فلا معنى إذن لهذه الملكية.

٢٣٦- هذه الأدلة التى تساق لإثبات رأى أبى حنيفة الذى خالف به جماهير الفقهاء،

وقد استدل لهم بأدلة كثيرة من الآثار، منها وقف عمر رضى الله عنه الذى أشار عليه به النبى ﷺ، ومنها وقف سائر الصحابة، حتى لقد قال فى ذلك جابر«لم يكن أحد من أصحاب رسول الله ﷺ ذو مقدرة إلا وقف» ولقد قال الشافعى فى الأم:

«لقد حفظنا الصدقات عن عدد كثير من المهاجرين والأنصار، ولقد حكى لنا عدد كثير من أولادهم وأهليهم أنهم لم يزالوا يلون صدقاتهم، حتى ماتوا، ينقل ذلك العامة منهم عن العامة، لا يختلفون فيه، وإن أكثر ما عندنا بالمدينة ومكة لكما وصفت، ولم يزل يتصدق بها المسلمون من السلف، ويلونها حتى ماتوا، وإن نقل الحديث فيها من التكلف».

ويؤيد كلام الصاحبين بالفقه، فيقولون: إن خروج الشئ إلى غير مالك أمر قد يقر فى الشرع، كما أقره الشارع فى العتق، فليس العتق إلا إخراجاً لعين مملوكة إلى غير مالك.

والحق أن قياس الوقف على العتق قياس غير مستقيم، لأن الوقف على منطق الصاحبين فيه خروج شئ من شأنه أنه يملك، وطبيعته أن يكون مملوكا، يجرى عليه البيع والشراء والهبة والإيهاب، إلى غير مالك، أما العتق ففك لغل الرق عن آدمى ليس من شأنه أن يملك، بل الرق أمر عارض له، والعتق رافع لغله، راد له إلى أصله ففى الوقف إخراج للشئ عن أصله، وفى العتق رد الشئ إلى أصله، فلا يقاس ذلك على هذا.

٢٣٧- هذا نظر أبى حنيفة إلى الوقف، وجده غلا يمنع المالك من أن يتصرف فى ملكه، ووجده غير مستقيم مع الأسس الفقهية، ووجد آثاراً تؤيد نظره،مهما يكن كلام الفقهاء فى هذه الآثار فقد كانت راجحة فى نظر أبى حنيفة، لأن رواتها ثقات، وعقله الحر جعله يسيغها أكثر مما عارضها من آثار، لأنه يتفق مع ما يميل إليه، وهو إعطاء المالك الحرية المطلقة فى إدارة ما يملك، والتصرف بكل أنواع التصرفات التى يعطيها الشارع إياه، غير مقيد إلا بالقيود الصريحة المحكمة التى لا تقبل تأويلا، ولا تخريجاً.

٢٣٨- هذه أبواب من الفقه ترى فيها مع تفرقها، وتوزع مناحيها، وتغاير موضوعاتها نسقاً فكرياً واحداً يجمعها، وهو تقدير الحرية الشخصية ما أمكن، وتنفيذ تصرفات الحر البالغ فيما يملك ما أمكن التنفيذ: ليس لأحد عليه من سبيل ما دامت تصرفاته فى حدود ملكه وفى شئون نفسه، ولا سلطان للقضاء عليه فيما يملك.

فالمرأة لها الولاية الكاملة فى شأن زواجها، وإن كان الزواج يمس أسرتها بعار كان للأولياء حينئذ سلطان، فليس للأولياء عنده أمر إلا إذا تزوجت بغير كفء ينال الأسرة منه عار.

والسفيه لا يحجر عليه، لأن له الحرية الكاملة فى ماله، وهو يتحمل تبعات تصرفاته كلها، إن خيراً فخير، وإن شراً فشر.

ولا يحجر على المدين، ولا يتصرف فى ماله، ولكن يجبر على أداء دينه، بكل وسائل الجبر والإكراه، وليس للدائنين ولا للقاضى على ماله حق تصرف قط، بل ليس لهم إلا أداء الدين والإكراه على أدائه حفظاً للحقوق ولا شئ وراء كل ذلك.

ولا شئ يقيد المالك فى ملكه، ولو قيد هو نفسه، لا يتقيد،لأن حق الملكية، هو حق التصرف، فما دام مالكا فهو المتصرف، ولا ينفصل اللازم عن الملزوم.

الحيل الشرعية

٢٣٩- ذكر جل العلماء أن أبا حنيفة أثرت عنه طائفة من الحيل الفقهية كان يفتى بها من يكون فى ضيق، فيخرجه منه بحكم فقهى متفق مع المقرر فى الشريعة، ولقد رأينا فى المناقب طائفة من هذه المخارج، بعضها فى الأيمان، وبعضها فى غيرها.

ولقد ادعى بعض الناس أن له كتاباً فى الحيل كان فيه يفتى للناس للتحلل من الأحكام الشرعية، والقيود الفقهية، حتى لقد روى أن عبد الله بن المبارك قال: «من كان عنده كتاب الحيل لأبى حنيفة يستعمله أو يفتى به، فقد بطل حجه، وبانت منه امرأته»، كما روى عنه أيضاً أنه قال: «من نظر فى كتاب الحيل لأبى حنيفة أحل ما حرم الله، وحرم ما أحله الله».

ولكن ذلك الكتاب لم يعثر عليه، حتى يدرس، ونعرف منه مقدار مدى الحيل، أهى توسعة من ضيق بعض القيود المذهبية وتخريج الأحكام فى الدائرة الشرعية، بحيث يكون الدين يسراً لا عسر فيه، أم هى خروج على الدين، وفتح الباب للهروب من الأحكام، وإسقاطها فى الدنيا، من غير أن يقوم بالواجب الشرعى فيها؟

لم نجد ذلك الكتاب، ولذلك فقد المصدر الذى يعتمد عليه فى معرفة الحيل التى قالها أبو حنيفة، كما دونها هو.

وإن عدم وجود هذا الكتاب، وما حكينا عن أبى حنيفة من إنه لم يدون كتاباً فى الفقه، وأن تلاميذه كانوا يدونون بإشرافه أحياناً- يجعلنا نرجح أنه لم يؤلف كتاباً بهذا الاسم، ويقوى ذلك الترجيح، ويسقط دعوى التأليف أن عبد الله بن المبارك الذى يروون عنه هذا القول، كان من تلاميذ أبى حنيفة الذين يقدرونه حق قدره، وأنه هو الذى بين آراء أبى حنيفة وقيمتها ومكانه من الفقه للأوزاعى بالشام، وأنه مهد للقائهما بدار الخياطين بمكة ومناظرتهما، كما نوهنا من قبل، فمحال أن يكون لأبى حنيفة تلك المنزلة فى نفسه، حتى لقد وصفه بأنه مخ العلم، ثم يقول بعد ذلك: «من نظر فى كتاب الحيل لأبى حنيفة أحل ما حرم الله وحرم ما أحل الله» وإذا كان الأمر كذلك، فنسبة ذلك القول إليه غير صحيحة، وبذلك تنهار دعوى أن لأبى حنيفة كتاباً اسمه (كتاب الحيل) من أساسها، لأن تلك الرواية قد انهار عمادها، وقد تبين تجافيها عن الثابت من القول عن عبد الله بن المبارك.

٢٤٠- لم يثبت إذن أن لأبى حنيفة كتاباً فى الحيل، ولكن وجدنا أن لمحمد تلميذه كتاباً فى الحيل، يغلب على الظن أنه روى فيه ما كان يخرج به ذلك الإمام الأحكام تسهيلا على الناس، حتى لا يكونوا فى حرج.

وأن نسبة هذا الكتاب إلى محمد رضى الله عنه، قد أثير حولها الشك منذ العصر الأول، عصر تلاميذ محمد نفسه، فأبو سليمان الجوزجانى ينكر نسبة ذلك الكتاب إلى محمد رضى الله عنه، ويقول «من قال إن محمداً صنف كتاباً سماه الحيل فلا تصدقه، وما فى أيدى الناس فإنما هو ما جمعه وراقو بغداد، وإن الجهال ينسبون إلى علمائنا رحمهم الله ذلك على سبيل التعيير، فكيف يظن بمحمد رحمه الله أنه سمى شيئاً من تصانيفه بهذا الاسم، ليكون عوناً للجهال على ما يقولون»[١].

وأبو سليمان هذا أحد تلاميذ محمد رضى الله عنه فإذا أنكر أن يكون لمحمد كتاب بهذا الاسم، فلإنكاره مكان من الاعتبار، ولكن تلميذاً ثانياً لمحمد من رواة كتبه الذين لهم مكانة، هو أبو حفص يروى ذلك الكتاب، وينسبه إلى أستاذه، ويقول إنه من تصنيفه وتأليفه، ويرجح السرخسى ذلك ويقول إنه الأصح[٢].

---

(١) المبسوط للسرخسى جـ ٣ ص ٩.

(٢) الكتاب المذكور.

وليس لنا أن نخالف شمس الأئمة فى ترجيحه صحة النسبة، بيد أن فى النفس شيئاً، من أن يشك أحد تلاميذ محمد فى صحة النسبة إليه، ويحسب أنها من جمع الوراقين ببغداد وإن كان الذى رجح النسبة تلميذاً لمحمد أيضاً، ونحن فى حاجة إلى تمحيص الحق فيها.

لقد استبعد أبو سليمان أن يكون لمحمد تصنيف بهذا الاسم ولو أنه اكتفى بذلك لقلنا إن أبا سليمان ينكر أن تكون التسمية قد وضعها محمد، وعندئذ يكون لنا أن نقول إن مجموعة المعلومات صحيحة النسبة ولكن التسمية وجدت من بعده، فأبو حفص لما رأي تلك الطائفة من المسائل يصح أن يطلق عليها ذلك الاسم فى نظره أطلقه عليها وسماها به، ولكن أبا سليمان يحسب أنها جمع الوراقين فليس لنا حينئذ إلا أن نقول إن الوراقين ببغداد جمعوا ذلك، كما قال أبو سليمان، ووجدوه منسوباً للإمام محمد، فاستوثقوا من تلك النسبة بأن عرضوا ما جمعوا على أحد تلاميذه وهو أبو حفص، فأقره، واتفق مع ما رواه هو عن شيخه، فكان بذلك من مروياته وهو الثقة الأمين فى النقل عن شيخه، وفى ذلك التخريج والتوفيق بين أقوال تلاميذ الإمام محمد ما تطمئن النفس به بعض الاطمئنان.

٢٤١- أثر كتاب الحيل عن محمد، وقد علمت ما قيل فى نسبته إليه، وانتينها إلى ترجيح الصحة، وقد عثر على كتاب الحيل هذا منفرداً، ووجدناه فيما لخصه الحاكم الشهيد فى الكافى، وشرحه السرخسى فى مبسوطه، ومهما تكن نسبة الكتاب، فما فيه من المعلومات يكشف عن نوع الحيل الذى كان رائجاً بين أصحاب أبى حنيفة، ويكشف عن طريقة المخارج التى كان يسلكها أبو حنيفة، وتلقاها عنه تلاميذه، وتدارسوا المسائل على نحوها، وكذلك أثر كتاب فى الحيل للخصاف وهو أوسع من كتاب محمد، وأكثر مسائل، وهو يبين وجه التحايل فى أنواعها.

فدراسة ما اشتمل عليه الكتابان تكشف عن منهج أبى حنيفة فى الحيل، ونوعها، أهى تحلل ما حرم، أم تسهل ما كلف العبد، وأهى بيان التوسعة فى الشريعة والاحتياط للحقوق فيها، أم هى ذريعة لإهمال مقاصد الشارع بظواهر الأعمال، وبعبارة أدق وأعم، دراسة هذين الكتابين تكشف عن معنى الحيلة عند أبى حنيفة ومداها.

٢٤٢- وقبل أن نتجه إلى تعرف ما اشتمل عليه هذان الكتابان، أو المأثور من حيل أبى حنيفة بوجه عام نبين ما تطلق عليه كلمة حيلة فى عرف الفقهاء متقدميهم، ومتأخريهم.

يقسم ابن القيم ما تطلق عليه كلمة حيل عند الفقهاء إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: الطرق الخفية التى يتوصل بها إلى ما هو محرم فى نفسه، بأن يأخذ الأمر شكل الأمور الشرعية، وتنطبق به عليه النصوص فى ظاهر الأمر، والمقصود التوصل إلى ارتكاب محرم، كالحيل على أخذ أموال الناس بالباطل، وكالحيل لجعل ما ليس بشرعى لابساً المظهر الشرعى كنكاح المحلل، وكبيع العينة، وكاحتيال المرأة على فسخ نكاحها بأن تدعى أنها لم تأذن للولى، وقد كانت وقت العقد بالغة عاقلة، وكاحتيال البائع على فسخ العقد بادعاء أنه لم يكن مالكا وقت العقد، ولم يأذن المالك بالعقد، وقد قال ابن القيم فى هذا القسم: «هذه الحيل وأمثالها لايستريب مسلم فى أنها من كبائر الإثم وأقبح المحرمات، وهى من التلاعب بدين الله، وهى حرام فى نفسها لكونها كذباً، وزوراً، وحرام من جهة المقصود بها، وهو إبطال حق وإثبات باطل».

وكل حيلة تكون وسيلة لإبطال حق تكون حراماً، ولو كانت الوسيلة حلالا فى ذاتها، ولكن الحيلة قد تكون محرمة فى ذاتها، لأنها كذب وزور، ولكنها الطريق الوحيد لإثبات الحق، ورد الباطل، كمن ينكر حقاً قد لزمه، ولا طريق لإثباته إلا بالبينة، ولا بينة تشهد، فلجأ إلى الزور، فهل هذه الحيلة تعتبر جائزة، إذ يكون المقصود حلالا والوسيلة حراماً، فتحل لمشروعية المقصود ولالتجاء من عليه الحق إلى الباطل؟ لقد أجاب عن ذلك ابن القيم بقوله: «هذا يأثم على الوسيلة دون المقصود»، وفى مثل هذا جاء الحديث: «أد الأمانة إلى من ائتمنك ولا تخن من خانك».

القسم الثانى: أن تكون الحيلة مشروعة وما تفضى إليه أمراً مشروعا، وقد وضعت الوسيلة فيها للغرض المقصود منها ظاهراً، وهى تشمل كل الأسباب الشرعية التى وضعها الشارع، وجعلها سبيلا إلى مقتضياتها الشرعية، والحيلة فى هذه الدائرة تكون باتخاذ الأسباب الشرعية، وسيلة إلى الكسب الحلال، بأقصى درجاته، وأبعد غاياته، وهى من التدبير الحسن الذى يحمد فاعله ولا يذم، ومن أفتى بشئ فيها، فقد أفتى بما هو حلال خالص الحِل، وعندى أن هذا لا يعد من الحيل على حد تعريف الفقهاء.

القسم الثالث: أن يحتال على التوصل إلى الحق أو على دفع الظلم بطريق مباحة لم توضع موصلة إلى ذلك، بل وضعت لغيره، فيتخذها طريقاً لهذا المقصود الصحيح، أو تكون

قد وضعت له، ولكن تكون خفية لا يفطن لها، والفرق بين هذا القسم والذى قبله أن الوسيلة فى الذى قبله نصبت مفضية إلى مقصودها ظاهراً، فسالكها سالك للطريق المعهود، والطريق فى هذا القسم نصبت مفضية إلى غيره، فتوصل بها إلى ما لم يوضع له، أو تكون مفضية إليه، ولكن بخفاء، ومثال ذلك أن يستأجر شخص داراً لمدة سنتين، ويخشى أن يغدر به المؤجر فى أثناء المدة، فيحاول فسخ الإجارة بطرق غير محللة، كأن يظهر أنه لم تكن له ولاية الإجارة، أو أن العين كانت مؤجرة لغيره قبل إجارته، فالاحتياط لهذا أن يضمنه المستأجر درك العين المستأجرة، فإذا استحقة أوظهرت الإجارة فاسدة، رجع عليه مما قبضه منه(1).

٢٤٣- ومن أى نوع حيل المتقدمين من أئمة المذهب الحنفى! لتعرف نوع التحايل الذى يصح أن ينسب إلى أبى حنيفة، ويعتبر أولئك الصحاب قد تلقوا عنه ذلك المنهاج من الفقه، أو اقتبسوه من طريقته، أهو من النوع الذى يعد هدماً لمقاصد الشارع فى التحليل والتحريم، وتفويتاً للغاية السامية التى يرمى إليها الشرع الإسلامى فيما يشرع من أحكام وما يكلف من تكليفات أم هو من نوع تسهيل هذه المقاصد، وتيسيرها، وتبيين الطرائق للوصول إلى الحقوق الشرعية من غير أن تقف القيود والشروط الفقهية فى سبيلها، أو يصعب الوصول إليها فى بعض الأحوال، وتكون الحيل فى هذه الحال من قبيل دفع ما قد يترتب على تنفيذ بعض الشروط الفقهية المذهبية تطبيقاً دقيقاً من ظلم أو ضياع للحقائق، فتطبق الشروط، وتنفذ الحقوق، من غير شطط، ولا مجاوزة لهدى الإسلام؟

إن الدراسة الفاحصة العميقة لكتاب الحيل والتخارج للخصاف، ولكتاب الحيل لمحمد تنتهى بأن حيل أئمة المذهب الحنفى من النوع الثانى لا من النوع الأول، فهى من القسم الثالث فى الأقسام التى ذكرها ابن القيم وبيناها آنفا يحتال بها على التوصل إلى الحق، أو على دفع الظلم بطريق مباحة، لم توضع موصلة لذلك، ولكن قصد بها ذلك التوصيل.

٢٤٤- وقبل أن نخوض فى تقسيم هذه الحيل المأثورة، نذكر ملاحظة لاحظناها، وهى تزكى ما قررناه، وتلك الملاحظة هى أننا لم نجد حيلة فى باب من أبواب العبادات فى هذين الكتابين، إلا حيلة واحدة فى الزكاة سنذكرها، وأن إبعاد العبادات عن نطاق الحيل فى المأثور عن أولئك الأئمة الأعلام ليدل على أنهم لم يقصدوا بحيلهم مدافعة مقاصد الشرع،

---

(١) أعلام الموقعين جـ ٣ ص ٣٩٤.

والاستمساك بظاهر من التكليفات، إذ أن العبادات أساسها النيات، وهى بين العبد وربه فهو الذى يحاسب عليها، وهو العليم الخبير، لا يعزب عنه مثقال ذرة فى السماء ولا فى الأرض، قد أحاط بكل شئ علماً، فالحق فى العبادات بين العبد والرب، وهو المجازى عليها بما تطوى النفس من نيات، فمن كانت هجرته لله ورسوله، فهجرته لله ورسوله، ومن كانت هجرته لامرأة ينكحها أو دنيا يصيبها، فهجرته لما هاجر إليه.

أما الحيلة التى أثرت فى الزكاة، فهى أيضاً من باب تحرى الأحق فى الأمور، والمقاصد السامية فيها، وهى إذا كان شخص مديناً لآخر، ولم يجد الدائن أحق بالزكاة من هذا المدين، ووجد أن زكاة ماله أن يترك دينه عليه له صدقة، ولكنه يجد بعض الشروط الفقهية تقف محاجزة بينه وبين غرضه الذى يتفق مع مقاصد الشرع، ولا ينافيها، وذلك الشرط هو أن ينوى زكاة المال عند تسليم الفقير المستحق، ولم تكن ثمة هذه النية لأنه لا تسليم، وقد ذكر الخصاف الحيلة فى ذلك فقال:

«أرأيت رجلا له مال على فقير، فأراد أن يتصدق بماله على غريمه، ويحتسب ذلك من زكاته؟ قال: لا يجزئه ذلك من الزكاة، قلت: فما الوجه فى ذلك؟ قال: الوجه فى ذلك أن يعطيه مقدار ماله عليه من الدين، ويحتسب ذلك من زكاته، فإذا قبضه الغريم، فإن قضاه إياه عما عليه من الدين، فلا بأس بذلك، ويجزئه ما دفع إلى الغريم أن يحتسبه من زكاته، قلت: فإن كان الطالب له شريك (أعنى الدائن)، فخاف أن يشركه شريكه، فيما يقبض الغريم من الدين؟ قال: فالوجه فى ذلك أن يهب الغريم لصاحب المال بقدر حصته مما عليه، ويقبضه، ثم يدفع إليه، ويحتسب بذلك من الزكاة، فيجزئه ذلك، ثم يبرئه من حصته فى الدين، فيبرأ ولا يشركه شريكه[1].

---

(١) الحيل والمخارج للخصاف ص ١٠٣ طبع شاخت ألمانيا، ومعنى القسم الأخير أنه فى حالة الشركة بأن كان المدين الفقير مديناً لاثنين، شركاه فى هذا الدين فإنه إذا أعطاه الزكاة بمقدار حصته فى الدين، وفى المدين تلك الحصة يشاركه الشريك والاستيفاء، فالحيلة ألاّ يعطى المدين القدر وفاء، بل يعطيه هبة، والدائن يبرئ بعد ذلك.

ولقد ذكر الخصاف حيلتين أخريين فى الزكاة: (أولاهما) إذا أراد أن ينفق الزكاة فى كفن ميت ليس له مال، ولا عند ذويه مال، فإنه لا يصح لعدم توافر الشرط، وهو التسليم، والحيلة أن يعطى الزكاة لأهله، ثم ينفقوها هم فى التكفين، (ثانيتهما) أن الزكاة لا تسقط إذا أنفق المقدار الواجب عليه فى بناء مسجد لعدم شروط التسليم إن أعطاها فقراء تلك الناحية وبنوا المسجد بها أجزأ عنه، ويحتاط الخصاف فيقول: «إن نظر إلى فقراء تلك الناحية، فأعطاهم، فأخذوا فبنوا به المسجد فلا بأس، ولا يدفعه إليهم للبناء، بل يقول: هذه صدقة عليكم، فيجزئه».

٢٤٥- هذه ملاحظة عابرة أبديناها لنؤكد بها أن الحيل عند أئمة المذهب الحنفى الأولين، لم يقصدوا بها إسقاط تكليف، ولا العمل على أن تكون الأعمال تطبق عليها الأحكام الشرعية فى ظاهرها، وفى معناها ونيتها تكون مناقضة لمقاصد الشريعة وهادمة للغاية السامية والحكمة من مشروعيتها.

وإن الدراسة الفاحصة الضابطة للحيل المأثورة فى كتاب محمد، والخصاف تنتهى بنا إلى أن يضبط هذه الحيل فى أربعة: (القسم الأول) فى الأيمان، وأكثره فى أيمان الطلاق، و(القسم الثانى) فى توجيهات من المفتى لمن تستفتيه فى العقود، الغرض منها الاحتياط لنفسه بكل أنواع الضمانات لكيلا تضيع حقوق له فى المستقبل، أو لكيلا تقع به مضار بسبب العقد، (القسم الثالث) التوفيق بين مقاصد العاقدين المشروعة التى لا إثم فيها، وبين ما يشترطه الفقهاء لصحة العقود وما يقرونه من شروط، وما لا يقرون، (القسم الرابع) بيان الطريق للوصول إلى الحقوق الثابتة، ولكن يحول بينها وبين الإلزام بها بعض قواعد شرعية تثبت لحماية المبادئ المقررة فى الشريعة، ولمنع عبث الناس بالأحكام الشرعية.

٢٤٦- أما القسم الأول، وهو الخاص بالأيمان، فالحيل الخاصة به كثيرة، منها ما هو ثابت بالرواية عن أبى حنيفة نفسه، والغرض منها إيجاد سبيل شرعى للحيلة من الأيمان، إذا كان فى الإصرار حرج شديد، إذ لم يبحث عن حيلة شرعية تحل بها الإيمان، وذلك لأن الأيمان فى كثير من الأحيان قد تدفع إليها نوبة غضب جامحة، فيقسم بالأيمان المغلظة ألا يفعل كذا، أو يفعل كذا، فإذا سكن من فورة الغضب كان فى حرج شديد، فإما الحنث فى اليمين، وقد تكون طلاقا. ويمين الطلاق عند فقهاء المذاهب الأربعة معتبرة. وفى إمضائها خطر الفرقة، وفى عدم اعتبارها العشرة المحرمة فى نظرهم، فكان الفقيه الذى يبين وجه الحيلة لتحلة هذه اليمين لا يهدم مقصداً من مقاصد الشارع، ولكن يفرج كربة، ويقيل عثرة لمؤمن، ويوسع ضيقاً، ويدفع حرجاً، فكانت الحيلة مشروعة، وأمراً مستحسناً.

ولنضرب لذلك مثلين: (أحدهما) فيما يعم أيمان الطلاق وغيرها والثانى خاص بأيمان الطلاق، فمن الأول ما جاء فى كتاب الحيل لمحمد رضى الله عنه أنه لو حلف شخص ألا يشترى ثوباً من فلان، ثم أراد أن يشتريه من غير أن يحنث فى اليمين فإنه يوكل شخصاً

يشتريه له فإنه فى هذه الحال لا يحنث، لأن العقد يضاف إلى الوكيل فى البيع والشراء، وحقوق العقد ترجع إلى الموكل، والعرف ينصرف فى الشراء والبيع إلى من يتولى العقد، والأيمان تفسر على حسب العرف، ويقيد تفسيرها به، فكانت يمينه منصبة على حال تولية العقد بنفسه، ولا يشمل تولى غيره العقد بالنيابة عنه.

ومحمد فى هذه الحال كان حريصاً كل الحرص على ألا تكون حيلته هذه لعباً باليمين أو عبثاً فى تفسير ألفاظها، ولذلك يقرر أنه إذا كان الحالف ممن لا يتولى البيع والشراء بنفسه عادة وعرفاً كالخليفة والوالى، فإنه يحنث، ولو اشترى وكيله، لأن يمينه تنصب على شراء وكيله.

ولقد حكى أن الرشيد سأل محمداً رحمه الله عن هذه المسألة، فقال: «أما أنت فنعم» يعنى إذا كان لا يباشر العقد بنفسه، فجعله حانثاً بشراء وكيله له[1].

وفى هذا نرى أن الحيلة ما كانت لجعل الأمر يسير على حكم الشارع فى ظاهر الأمر فقط، بل إنها تتجه أيضاً إلى المقصود.

(وثانيهما) من الحيل الخاصة بأيمان الطلاق ذلك ما روى من أن أبا حنيفة سئل عن رجل قال لامرأته: «أنت طالق ثلاثاً إن سألتنى الخلع ولم أخلعك، وحلفت المرأة بعتق مماليكها، وبصدقة مالها أن تسأله الخلع قبل الليل» هذا هو السؤال، وفيه ترى المرأة والرجل قد اندفعا فى القول فهو يحلف بالطلاق الثلاث إن سألته الخلع ولم يخلع، وهى تعلّق عتق مماليكها وصدقة أموالها كلها إن لم تسأله الخلع قبل الليل!! إن الطلاق البائن لا محالة واقع، أو عتق المماليك كلها، والصدقة بالمال كله، كلا الأمرين صعب، عندئذ يعمل أبو حنيفة الحيلة لإقالة هذه العثرة من غير إثم ولا منافاة لمقاصد الشرع، فيقول للمرأة: «سليه الخلع» فتقول المرأة لزوجها: «إنى أسألك الخلع، فيقول لزوجها قل لها: «قد خلعتك على ألف درهم تعطينيها» فقال الزوج ذلك، فقال أبو حنيفة: «قولى لا أقبل» فقالت: «لا أقبل»، فقال أبو حنيفة: «قومى مع زوجك، فقد بر كل واحد منكما فى يمينه، ولم يحنث»[2].

---

(١) المبسوط للسرخسى جـ ٣ ص ٢٣٢

(٢) الحيل والمخارج للخصاف، طبع شاخت بألمانيا ص ٢١٦.

ونرى من هذا أن وجه الحيلة لم يتجاوز تنبيههما إلى أقل ما تنطبق عليه الألفاظ الواردة في اليمين ولا يتنافى مع غرضيهما، وفي هذا التنبيه قد يسّر الأمر عليهما، وفرّج كربتهما، وأبقى الأسرة لا تعبث بها جوامح الغضب، والآراء الفقهية المضيقة.

٢٤٧- والقسم الثاني مما أدرجه العلماء تحت عنوان الحيل، وذكروه من آحادها أن يبين الفقيه عند الإقدام على عقد ما يذكره العاقد من الشروط ليحتاط لأمور مرتبة على العقد، وهي من أحكامه، وقد يستخدمها الطرف الآخر سبيلا للعبث به، وإضراره.

ولنذكر لذلك مثلين يستبين منهما كيف كانت الأوجه التي يذكرها أئمة المذهب الحنفي من الشرع غير متجانفة لإثم.

أحد المثالين في الإجارة: ذلك أنه من المقرر في الفقه الحنفي أن الإجارة تفسخ بالأعذار، ووسعوا في معنى الأعذار جداً، حتى اتسع ذلك المبدأ لبعض الذين يعبثون بحق الفريق الآخر، ويعمدون إلى إضراره، فكان بعض الذين يقدمون على عقد الإجارة يجتهدون في الاحتفاظ لأنفسهم، لكيلا يقدم العاقد على طلب الفسخ لعذر إلا إذا كان في ضرورة تلجئه لذلك الفسخ، وقد ذكرت الحيلة لذلك في كتاب الحيل، وهي أن تجعل الأجرة في المدد الأولى للعقد قليلة، وفي المدد الأخيرة كبيرة، فمثلا إذا كان العقد لمدة ثلاث سنوات، تجعل أجرة السنة الأولى عشرين، والسنتين الأخريين مائتين مثلا، ففي هذه الحال لا يقدم المؤجر على طلب الفسخ لعذر، إلا إذا كان في حال ضرورة ملجئة، أو قريبة منها، لأن ارتفاع الأجرة في السنتين الأخريين يغريه بإبقاء العقد إلى نهاية المدة، فلا يفسخ إلا إذا كان ثمة سبب موجود يدفع ذلك الإغراء، ويزيل أثره من النفس.

ولكن قد ذكر المبسوط أنه قد يرفع الأمر إلى بعض القضاة الذين يأخذون رأي ابن أبي ليلى وهو أن الأجرة مهما يكن توزيعها على المدة في أثناء إنشاء العقد فإنها توزع على المدد كلها بمقادير متساوية، فلا يكون في هذه الحيلة فائدة، والأحوط أن تجعل على صفقتين صفقة بالمدد الأولى بأجر قليل، وصفقة في المدد الأخيرة بأجر كبير[1]، فإن فسخ في الأولى كان الضرر عليه ولا ضرر على المستأجر، وكذلك إن فسخ في الثانية.

---

(١) المبسوط جـ ٣٠ ص ٢١٦.

المثال الثانى- أن يطلب شخص إلى آخر أن يشترى دارا لنفسه، ويعده بأنه إذا تم الشراء يشتريها منه بربح يرغب فى مثله بأن يقول له: اشترها، وثمنها ألف، وإن اشتريتها، فسأشتريها منك بألف وخمسمائة، وليس للمأمور رغبة فى ذات الشراء، وله عنه غناء، ويخشى إن اشتراها لنفسه يبدو لمن أمره بالشراء ألا يشترى فتبقى الدار ملكه، وليس له رغبة فى ذلك، ولا يرى فيها ما يدر عليه الخير، فذكروا أن وجه الحيلة فى الاحتياط لنفسه، أن يشتريها من مالكها على أنه بالخيار مدة معلومة[1] ويكون له بذلك مدة الخيار الحق فى أن يبيعها، فإن اشتراها فى المدة بت البيع، وتم له الربح، والخلاص من الدار، وإن لم يشتر الآمر فى أثناء مدة الخيار فسخ البيع ورضى من الغنيمة بالسلامة.

هذا هو القسم الثانى، ولا ترى فيه تعطيلا لمقصد من مقاصد الشارع، ولا هدماً لمبدأ من مبادئه، ولكن ترى فيه إرشاداً لما يكون فيه محافظة على حقوق الشخص من أن يعبث بها فى المستقبل، وليس ذلك الإرشاد إلا تطبيقاً للأحكام الفقهية المقررة فى العقود فى أفق عملى، وبياناً للطريق الذى ينتفع به الناس من هذه المقررات.

٢٤٨- أما القسم الثالث من الحيل، وهو الحيل التى يقصد بها الجمع بين بعض المقاصد الشرعية، وأحكام العقود التى ينص عليها الفقهاء فى المذهب الحنفى، فذلك لأن الشروط التى يجيز الفقهاء اشتراطها فى العقود محدودة، مرسومة فى دائرة قد تضيق عن بعض الحقوق التى يرغب فيها بعض العاقدين، ولو شرطوا شروطا لصيانتها لفسد العقد أو ألغيت، ولم يلتفت إليها، فكان الأئمة الأولون فى ذلك المذهب يذكرون وجه الحيلة لمن يكون لهم رغبة فى اشتراط شرط، والفقه لا يقره، ولكن الاحتياط يوجب التزام مؤداه، ولنضرب لذلك مثلين:

أحدهما: رجل يريد أن يدفع ماله لآخر مضاربة[2]، ولكنه لا يؤمن أن يعبث صاحب العمل بالمال معتمدا على أنه أمين، والأمين لا يضمن، وشرط الضمان فى العقد شرط غير صحيح فيكون الشخص بين أمرين، إما يضارب، وفى ذلك ضرر به، وضرر بالآخر، إذ فيه

---

(١) المخارج والحيل للخصاف ص ١٩٢.

(٢) عقد المضاربة عقد شركة يجعل المال على شخص، والعمل على الثانى على أن يكون الربح بينهما معلوماً على سبيل الشيوع، وما ينقص من رأس المال، فعلى صاحبه.

حرمان لنفعهما، وإن قدم المال من غير ضمان كان ماله عرضة للضياع، فقالوا: إن وجه الحيلة في هذه الحال أن يقرضه رب المال المال إلا درهماً ثم يشاركه بذلك الدرهم فيما أقرضه، على أن يعملا فما رزقهما الله تعالى من شئ، فهو بينهما على كذا، وهذا صحيح، لأن المستقرض بالقبض يصير ضامناً للمقرض متملكا، ثم الشركة بينهما مع التفاوت في رأس المال صحيحة، فالربح بينهما على الشرط كما قال على رضى الله عنه، والربح على ما اشترطا، والوضيعة على رب المال، ويستوى إن عملا جميعاً، أو عمل به أحدهما فربح، فإن الربح يكون بينهما[1].

هذه حيلة لضمان المضارب رأس المال، وهو أمر يقرر الفقهاء أنه غير جائز، وأن اشتراطه غير صحيح، ولكن قد تمس إليه الحاجة، فكانت هذه الحيلة عند الحاجة والضرورة، وما كان الحكم بعدم الضمان أمراً منصوصاً عليه في كتاب أو سنة، وإنما هو أمر اجتهادى للمصلحة، فإذا كانت المصلحة الخاصة بين العاقدين في الضمان، فلماذا لا نعمل الحيلة لإجازته، ولقد كنا نود أن يجيز الفقهاء اشتراط الضمان، ولكنهم لم يجيزوه لتسير قواعدهم على اطراد، وهكذا اضطروا لهذه الحيلة الشرعية.

المثال الثاني: في الصلح إذا اشترط ضمان شخص معين لبدل الصلح قد يقبل، وربما لا يقبل، فإن هذا الشرط يفسد الصلح لما فيه من غرر، وذلك لأن الصلح مبادلة، وعقود المبادلات تفسدها الشروط التي يكون لأحد العاقدين منفعة فيها، وفيها غرر، وقد اضطروا أن يوجدوا حيلة لذلك إذا مست الحاجة إليه، وذلك أن يكون الكفيل حاضراً، فيضمنه، لأنه لا يصح العقد مع هذا الشرط لوجود الغرر فيه، وهو أنه لا يدرى أيضمن الكفيل أم لا يضمن، فإذا ضمنه فقد انعدم معنى الغرر، وإن لم يكن حاضرا فالحيلة أن يصالحه على أن فلانا إن ضمن المال فالصلح تام، وإلا فلا صلح بينهما، فإذا كان العقد بهذه الصفة كان تمام الصلح بقدر ما ضمن ولا يبقى غرر إذا ضمن[2].

---

(١) المبسوط للسرخسي جـ ٣ ص ٢٣.

(٢) المبسوط جـ ٣ ص ٢٢٤، وهذا المذكور نص عبارته ويجب أن نقرلكى يستقيم الكلام مع القواعد العامة للعقود أن العقد لا وجود له قبل تحقيق الضمان لأنه معلق، وعند حضور الضامن ينشأ العقد والضمان بصيغة جديدة.

وهكذا تجد هاتين الحيلتين كانتا للتخلص من بعض قيود العقود الاستنباطية التى لا تكون متفقة مع المصلحة والحاجة فى بعض الأحوال، فتضطر الحاجة إلى التحايل، لكى يكون العقد متفقاً معها، وغير مفوت مصلحة ولا غرضاً مشروعاً.

٢٤٩- القسم الرابع- أن تكون الحيلة للإلزام بحق تحول القواعد الفقهية دون ثبوته، وإذا كان الحكم الدينى والخلقى تابعا للمقاصد والأغراض فالحيلة فى هذه الحال تكون هى الأمر الدينى الخلقى الفاضل، لأنها تكون لتوصيل الحق إلى أهله وللحيلولة دون ضياعه، ولنضرب لذلك ثلاثة أمثلة:

المثال الأول: أنه من المقر الثابت أن المريض مرض الموت لا ينفذ إقراره لوارثه بدين إلا بإجازة الورثة، فإذا كان لزوجه أو لأحد من سائر ورثته دين حقيقى، ولا سبيل لإثباته إلا الإقرار، والورثة ربما لا يجيزونه، أو فى الغالب لا ينفذونه، فالأمر حينئذ يؤدى لا محالة إلى ضياع حق الوارث، وإلى موت المريض، وذمته مشغولة بهذا الدين، وهو مسئول عنه أمام الله، وفقه الفقهاء يحول بينه وبين براءة ذمته، بأداء الحق إلى أهله، ولبراءة ذمته، إما أن ينقض الفقهاء قاعدتهم، وقد وجدت للاحتياط للورثة، حتى لا يؤثر بعضهم على بعض بأكثر مما قسم الله سبحانه وتعالى، ووقوع ذلك لكثير من المرضى، فنقضها هدم لذلك الاحتياط الذى لابد منه لحماية نظام الميراث، فلم يبق إلا أن يعمل الأئمة الحيلة ليثبت الحق الذى يخشى عليه الضياع، ولتبرأ ذمة المريض أمام الله، ويحمى فى الوقت نفسه نظام الميراث الذى شرعه الله سبحانه وتعالى.

والحالة فى ذلك قد ذكرها الخصاف فى كتاب الحيل والمخارج، ونصه: «إن كان لامرأة المريض عليه دين مائة دينار أو أكثر.. الحيلة فى ذلك أن تأتى المرأة برجل تثق به فيقر المريض، ويشهد على نفسه أن امرأته كانت وكلته بقبض مائة دينار كانت لها على فلان هذا، وأنه قبض ذلك لها من فلان هذا، فإذا أشهد على نفسه بذلك لم يقبل إقراره للمرأة بهذا لتأخذه من ماله، ولكن للمرأة أن ترجع بذلك على الرجل الذى أقر المريض أنه قبض ذلك منه ويرجع الرجل على الميت بما أقر بأخذه للمرأة منه، لأنه يقول قد أقر الميت أنه أخذ منى ما كان لهذه المرأة ولم أبرأ بقوله، وقد رجعت به المرأة على، فلى أن أرجع به فى ماله، فيكون ذلك له، فإن خاف هذا الرجل أن تلزمه يمين فى ذلك، ينبغى للمرأة أن تبيع من هذا الرجل ثوباً بهذه المائة، فإن لزمته فى ذلك يمين، كان قد حلف باراً»[1].

---

(١) الحيل والمخارج للخصاف ص ١٠١.

وترى من هذا المثال أن الحيلة كانت للوصول الى الحق، وقد حالت دون الوصول إليه القواعد الفقهية التى استنبطت للاحتياط لحق الورثة، ولمنع المريض من أن يقسم التركة قسمة ضيزى، بدل قسمة الله العادلة.

المثال الثانى: امرأة طلقها زوجها، ولها عليه دين بغير بينة، فحلف ما لها عليه حق، فأرادت أن تأخذه منه، وفى هذا السبيل احتالت فأنكرت أن عدتها قد انتهت، حتى تمضى مدة تأخذ بها من النفقة الزائدة ما يعادل الدين، فأقر أئمة المذهب الحنفى ذلك الاحتيال، وقالوا: «يسعها ذلك، لأنها لو ظفرت بجنس حقها كان لها أن تأخذه بغير علمه، فكذلك إن تمكنت من الأخذ بهذا الطريق، وهذا لأن هذا الزوج، وإن كان يعطيها بطريق نفقة العدة فهى إنما تستوفى بحساب دينها، ولها حق استيفاء مال الزواج بحساب دينها، على أى وجه كان منه، فإن حلفها القاضى على انقضاء عدتها، فحلفت تعنى به شيئاً غير ذلك وسعها، وقد بينا أنها متى كانت مظلومة تعتبر نيتها، فإذا حلفت ما انقضت عدة، تعنى بها عدة غيرها، وسعها ذلك[1]».

وترى من هذا أيضاً أن الحيلة كانت للوصول إلى الحق، لا لتضييع حق غيره.

المثال الثالث: وهو ما يروى فى كتب المناقب وغيرها عن أبى حنيفة رضى الله عنه، وهو من قبيل التحايل على اختيار الأنسب والأوفق، والأليق، والأكثر ملاءمة مع أحوال الأسرة، وتنظيم العلاقة بين آحادها، فقد روى الخصاف أنه قد سئل أبو حنيفة عن أخوين تزوجا أختين، فزفت امرأة كل واحد منهما إلى الآخر، فدخل بها، ولم يعلموا بذلك حتى أصبحوا ... فقال أبو حنيفة: يطلق كل منهما امرأته تطليقة ثم يتزوج كل واحد المرأة التى دخل بها ساعة يطلقها زوجها[2].

٢٥٠- هذه هى الأقسام التى هدانا إليها تتبع الحيل المختلفة فى كتابى: محمد والخصاف، وهذه أمثلة تعطى للقارئ صورة واضحة لها، لا يحاولون أن يهدموا بها قاعدة

---

(١) المبسوط جـ٣ ص ٢٣٨، والجزء الأخير يشير إلى أن المقرر فى باب الحلف أن من حلف أن ينوى شيئاً غير الظاهر بين يدى القضاء لا يأثم إن كان مظلوماً، ويأثم إن لم يكن كذلك لأنه يضيع حق غيره، والمظلوم يسعى فى رفع الظلم عنه.

(٢) كتاب المخارج ص ٦٩.

من قواعد الفقه، بل ليرشدوا الناس إلى أحسن طريق لتطبيقها، وتيسير الأمور على من يكون في ضيق قيودها، وليتبين طريق الوصول إلى الحق، إن كانت القواعد تحاجز دونه.

ولم يقصد الذين نهجوا في الفقه الحنفي منهج الحيل الذي ابتدأ به أبو حنيفة هدماً لمقاصد الشارع، بل معاضدتها بحيلهم ومناصرتها، وقد رأيت فيما سقنا من أمثلة، كيف كان أبو حنيفة ومن تبعه يتحرون أن يكونوا في حيلهم مسهلين لمقاصد الشارع لا أن يكونوا محاربين، وتسهيل الأحكام الشرعية مما يتفق مع أغراض الإسلام لأنه يسر لا عسر فيه.

٢٥١- ولقد وجدنا خلافاً بين أبي يوسف، ومحمد في جواز الحيلة لتفويت الشفعة على الشفيع،ولم يذكروا لأبي حنيفة رأياً في ذلك، ولنذكر الرأيين اللذين رويا ،ومنهما تعرف كيف كان الذين تلقوا منهاج الحيل عن أبي حنيفة يتحرون كل التحري في أن تكون الحيلة غير مفوتة غرضاً من أغراض الشارع، وإلا ما أثير ذلك الخلاف حول جواز الحيلة في الشفعة.

يقول أبو يوسف: إن التحايل لإسقاط حق الشفيع في الشفعة، أو لإضعاف رغبته بذكر ثمن كبير يعلنانه، والثمن الحقيقي يخفيانه - لا بأس به إذا كان ذلك قبل الشفعة، أما محمد فقد قال: إن ذلك مكروه أشد الكراهة.

ووجهة محمد في قوله ظاهرة، ولأن من يتحايل لإسقاط الشفعة إنما يتحايل لإسقاط أمر شرعه الله سبحانه وتعالى، وذلك لا يجوز، ولأن من يتحايل لإسقاط الشفعة إنما يضيع حقاً لغيره، قد أعطاه الشارع له، والاعتداء على حق الغير لا يجوز، وأن الشارع إذ شرع الشفعة إنما شرعها لدفع الضرر عن الشفيع، فمن يحاول إسقاطها فإنما يسهل الضرر، وذلك لا يجوز.

أما وجهة أبي يوسف في اعتباره التحايل لإسقاط الشفعة قبل طلبها أمراً لا بأس به، فهي أن المتحايل لإسقاط الشفعة إنما يحاول أن يدفع الضرر عن نفسه، وما من بأس على من يعمل لدفع الضرر عن نفسه، أما وجه الضرر الذي يدفعه، فهو إن أخذ الدار منه بغير رضاه، وقد دخلت في ملكه ضرر لاحق به، فالعمل على منعه عمل مشروع، والضرر الواقع على الشفيع قبل طلبه ضرر احتمالي من كل الوجوه، إذ أن الشفيع يجوز أن يرى في ذلك المشتري ما يتضرر منه، ويجوز ألا يرى، وإذا توقع الضرر منه فيجوز أن يقع،

ويجوز ألا يقع، ولا مانع من دفع ضرر واقع بالمشترى، ولا محالة، ولو ترتب عليه إسقاط حق فيه دفع لضرر احتمالى.

٢٥٢- ولقد ذكر صاحب المبسوط أن الحيلة لمنع وجوب الزكاة على ذلك الخلاف بين أبي يوسف ومحمد، والحيلة لمنع وجوب الزكاة تكون مثلا بالتصدق بقدر يجعل النصاب أقل، قبل أن يتم حولان الحول، فإن أبا يوسف جوز ذلك، ومحمد منعه، ويقول السرخسى عن أبي يوسف ما نصه: «استدل أبو يوسف على ذلك فى الأمالى قال: أرأيت لو كان لرجل مائتا درهم فلما كان قبل الحول بيوم تصدق بدرهم منها، أكان هذا مكروها، وإنما تصدق بالدرهم حتى يتم الحول وليس فى ملكه نصاب فلا يلزمه الزكاة، ولا أحد يقول: إن هذا يكون مكروهاً أو يكون فيه آثما[1]».

ولم يؤثر عن أبى حنيفة قول فى التحايل لمنع وجوب الزكاة، وإن ورعه وتقواه، وتشدده فى الدين ليمنعه من أن يحتال فى أمر يتصل بالعبادة، وإن فى النفس شيئاًكثيراً من نسبة هذا الكلام إلى أبى يوسف رضى الله عنه، فإنه أنزه فى نفسه ودينه من أن يسهل على الناس منع ذلك الواجب الذى قاتل عليه أبو بكر رضى الله عنه، ففى رواية الأمالى هذه شك كبير، وليست كتب الأمالى من كتب الدرجة الأولى فى الرواية.

٢٥٣- ذكرنا هذه الطائفة من الحيل التى تنسب إلى أبى حنيفة أو يحتمل أن يكون قد أخذ بها، أو أرشد إليها، أو أقرها ولم يعتبر فيها من بأس، وذكرنا بعض الحيل الغريبة التى تنسب إلى أبى يوسف رضى الله عنه، وبينا رأينا فيها.

وقد رأيت أن أبا حنيفة ما روى عنه أحد حيلة كان فيها يحاول هدم مقصد من مقاصد الشارع، أو حكم من أحكامه، بل كانت حيله رحمه الله للتوسعة، ومنع الضيق مبيناً بها أوجه اليسر فى الأحكام الشرعية.

---

(١) المبسوط جـ٥ ص ٢٤٠ هذا نص ما قاله صاحب المبسوط، وإنى أتردد كل التردد فى قبول رواية الأمالى عن أبى يوسف رحمه الله بل أرفضها، والأمالى ليست فى قوة ظاهر الرواية، وليست من كتب الدرجة الأولى التى لا يشك فى نسبة ما فيها إلى أبى يوسف رضى الله عنه، وتستبعد كل الاستبعاد أن يكون أبو يوسف ممن يتحايل لمنع وجوب عبادة من العبادات، ويجب التنبيه إلى أمرين: (أحدهما) أن الكلام فى حيلة الزكاة هو فى منع وجوبها، لا فى إسقاطها بعد وجوبها، فإن ذلك لم يقله أحد من الأئمة الأعلام (ثانيهما) أنه لم يؤثر عن أبى حنيفة شئ فى التحايل لمنع وجوب الزكاة أو إسقاط حق الشفعة، فحيل أبى حنيفة رضى الله عنه بعيدة عن مظان الريب.

ولكن بعض العلماء الأوربيين الذين تصدوا للكلام فى الحيل قالوا فى الدافع إليها أن فقهاء المسلمين كانوا ينزعون فيما يستنبطون من أحكام فقهية نزعات مثالية يبغون المثل العليا، ولكن العمل كان يسير فى طريق لا تتفق مع تلك المثل فابتكروا طريقاً للتوفيق بين تلك المثل، والحياة العملية، وما يطيقه الناس من تكليفات، فكانت الحيل الشرعية.

ثم قرروا فيما قرروا أن الحيلة فى الإسلام تماثل التقية، وهى إنكار الإسلام، أو القيام بعمل غير إسلامى خشية أن ينزل به عذاب شديد من حكومة غير مؤمنة وهو أمر مباح عند الضرر، فكانت الحيلة من هذا القبيل.

فالحيلة فى نظر هؤلاء المستشرقين عمل يوافق فى شكله، ومظهره مطالب الشرع وهو فى نتيجته احتيال على الخروج من سلطان الشرع، وتفويت أحكامه.

٢٥٤- هذه نظرة أولئك العلماء الأوربيين إلى الحيلة، وهى تتفق إلى حد كبير مع الحيل التى ابتدعها المتأخرون للتخلص من الأحكام الشرعية، مع اتفاقها فى ظاهر الأمر مع أوامر الشارع ولكنها لا تنطبق على الحيل المأثورة عن أبى حنيفة وأصحابه الأولين، فإن حيلهم كانت للوصول إلى الحق أحياناً ولتتفق قيودهم التى قيدوا بها العقود وأحكامه مع المقاصد الشرعية، لا لتجافيها وتنأى عنها، وللتيسير على الناس ومنع الحرج إذا ضيقوا على أنفسهم بأيمان أقسموها، وكانت لإرشاد الناس إلى الشروط الشرعية التى يحتاطون بها لحقوقهم وحمايتها، من العبث.

فحيل أولئك الأئمة الأجلاء ما كانت لهدم مقصد الشارع، وجعل الظاهر فقط موافقاً، بل كانت لتحقيق الأغراض الشرعية وتسهيلها، وتيسير التكلف، ودفع الحرج، فكانت فقهاً جيداً وتطبيقاً مرناً لقواعد العقود وشروطها، قد سهله العرفان الكامل لأحوال الناس، وما يصلح لها.

وكانوا يجتهدون فى ألا يكون فى حيلهم ما يهدم مقصداً شرعياً، وقد رأيت اختلافهم فى الحياة لإسقاط الشفعة قبل المطالبة بها، وكيف كان محمد يباعد الحيلة دونها، وأبو يوسف إذ يقرر جواز الحيلة يشدد فى ألا تكون قبل ثبوت الحق بمطالبة الشفيع.

المذهب الحنفي ونموه

٢٥٥- المذهب الحنفى الذى تلقته الأجيال، وتدارسه العلماء، وخرجوا المسائل على ما استنبط من أصوله، ليس هو أقوال أبى حنيفة وحده، ولكنه أقواله وأقوال أصحابه، وإن شئت فقل أقوال مدرسة أبى حنيفة التى كانت بالكوفة ثم انتقلت بعد موته على يد تلميذيه أبى يوسف ومحمد إلى بغداد.

ولماذا كان ذلك المزج، فلم يتميز مذهب له قائم بذاته، كما تميزت أقوال مالك، وكما تميزت أقوال الشافعى من قبل؟ لقد تضافرت عدة أسباب فجعلت المذهب الحنفى هو ذلك المزيج من الآراء التى لأبى حنيفة وأصحابه، وبين المعاصرين له من فقهاء العراق، كعثمان البتى، وابن شبرمة وابن أبى ليلى، فإنه يذكر - فى ضمن كتب ذلك المذهب - أقوالا لأولئك الفقهاء، وإن لم تكن من المذهب على التحقيق.

(أ) وإن من هذه الأسباب أن أقوال الإمام عندما رويت لم ترو مفصولة متميزة بحيث يمكن استخلاص أقوال الإمام منفردة، وتكوين وحدة فكرية خالصة له من كل الوجوه من غير اقتران أقوال الصحاب به، فإن الإمام محمداً رضى الله عنه جمع أقوال فقهاء العراق، فلم يجمع أقوال أبى حنيفة وحده، ولم يفصل آراءه عن آراء غيره من أصحابه، وبعض معاصريه، بل ألقى بالفروع والحلول ما بين متفق عليه، ومختلف فيه، فجاءت الأجيال، وتوارثت تلك المجموعة الفقهية، التى تجمع أقوال فقهاء العراق فى الجملة، وأقوال أبى حنيفة وتلاميذه خاصة، ونهج مثل ذلك المنهج غير الإمام محمد ممن روى فقه أبى حنيفة، وإن أرادوا ذكر خلاف بعض الأصحاب الذين لم يعن محمد فى كتب ظاهر الرواية بذكر خلافهم، إذ لم يذكر فيها مثلا خلاف زفر، وهكذا نجد الرواية لآراء أبى حنيفة تذكر مخلوطة بالرواية عن غيره، وممزوجة بها، وعلى ذلك النهج تدارس العلماء تلك الآراء وسموها المذهب الحنفى، واختاروا للنسبة اسم كبير أولئك الأئمة وشيخهم.

(ب) ومن الأسباب أيضاً ما كان يعمد إليه أبو حنيفة عند دراسته المسائل العلمية المختلفة، واستخلاص حكم الوقائع، أو الأمور الفرضية إذ أنه كان يعرض المسائل، ويسمع آراء تلاميذه ويجادلهم، ويجادلونه ويتنازعهم القياس وينازعونه، ويفرضون الحلول، ويتفقون على واحد منها أحياناً، ويتخالفون أحياناً، ويظهر أنه كان رحمه الله تعالى لشدة ورعه،

وإيمانه بالحق، واحترامه لحرية الرأى، كان يدعو تلاميذه أن يأخذوا بما يتجه إليه الدليل، ولقد كان أبو يوسف يدون آراء أبى حنيفة كما علمت، ويدون آراءه، فانتقلت تلك الآراء وكانت هى مجموعة هذه الدراسة، وكانت ثمرات تلك المدرسة الفقهية، فالمذهب الحنفى على ذلك هو مذهب هذه المدرسة التى تتدارس، وتتذاكر، وتستنبط الحلول، فيختلف العلماء فيها أو يتحدون، ومهما يكونوا فى اختلافهم أواتحادهم فهم مدرسة واحدة صارت فى الأجيال من بعد مذهباً واحداً.

(جـ) ولم تكن الرابطة الجامعة بين آراء أولئك الأعلام هى تلك الصحبة التى جعلت آراء كل واحد معروفة عند الآخر، بل إن التلمذة، ثم الصحبة، ثم تدارس الأقوال من بعد، جعل تلك الأقوال مهما تختلف أو تتحد تنتهى إلى أصول واحدة، فالأصول التى كان يسير عليها أبو حنيفة هى نفس الأصول التى ارتضاها تلاميذه فى حياته أو من بعده، على اختلاف يسير فى بعضها، واختلاف فى تطبيقها، فأبو يوسف مثلا بما درسه من بعد من حديث، وما أكثر من رواية بسبب تلاقى فقهاء الرأى والحديث وامتزاج المدارس الفقهية المختلفة، كان أكثر استدلالا بالحديث من شيخه، وأخذ بأحاديث لم يأخذ بها شيخه، وكذلك الشأن فى محمد رضى الله عنه، وليس منشأ ذلك الاختلاف فى أصل الاستدلال بالحديث، بل منشأ ذلك العلم بحديث لم يعلم به أبو حنيفة، أو الثقة برواة لم يثق بهم.

ولقد كان اتحاد الأصول سببا ثالثا من أسباب ذلك المزج الذى جعل مجموعة تلك الآراء مذهبا واحداً.

٢٥٦- ولقد يحسب بعض الفقهاء أن أقوال أبى يوسف ومحمد غيرهما إن هى إلا اختيار من أقوال لأبى حنيفة، لأنه كان رحمه الله لشدة ورعه يفرض فى المسألة فروضاً مختلفة، ويختار من بينها فرضاً يرجح لديه، ويرد الفروض الأخرى، ويختار رأيا ويعدل عنه، فزعم أولئك الفقهاء أن أقوال الأصحاب ما هى إلا أقوال لأبى حنيفة قد عدل عنها.

وقد حكى صاحب الدر المختار عن أبى يوسف أنه قال: «ما قلت قولا خالفت فيه أبا حنيفة، إلا قولا قد قاله».

وروى عن زفر أنه قال: «ما خالفت أبا حنيفة فى شئ إلا قد قاله».

وجاء فى الحاوى «وإذا أخذ بقول واحد منهم يعلم قطعاً أنه يكون به آخذاً بقول أبى حنيفة، فإنه روى عن جمع أصحابه الكبار، كأبى يوسف، ومحمد، وزفر، والحسن أنهم قالوا: «ما قلنا فى مسألة قولا، إلا وهو روايتنا عن أبى حنيفة، وأقسموا عليه أيماناً غلاظاً، فلم يتحقق إذن قول فى الفقه ولا مذهب إلا له كيفما كان، وما نسب إلى غيره إلا بطريق المجاز».

هذا ما جاء فى الحاوى، وأحسب أن هذه مبالغة، فما كانت أقوال أبى يوسف كلها، وأقوال محمد كلها على ذلك النحو، إنه بذلك يكاد يجردهم من صفات المجتهدين المستقلين، بل يكاد يفنى شخصياتهم بجوار شخصية شيخهم، حتى إنه ليعد نسبة الأقوال إليهم على سبيل المجاز، لا على سبيل الحقيقة.

إن أبا حنيفة بلا شك كان فى أثناء استنباطه يفرض أحياناً عدة حلول للمسألة التى يستنبطها بالقياس أو الاستحسان، وينحى بعض الفروض التى لا يراها تستقيم مع معاملات الناس، أولا تضبط بوجه من أوجه القياس، أو لا تتفق مع مقاصد الشارع فى نظره، وقد يخالفه تلاميذه فى حياته، أو من بعده فى بعض هذه الحلول التى استبعدها، فلا يصح فى هذه الحال أن يقال إنهم بهذا يختارون قولا قد قاله، أو رأياً قد ارتآه، ثم أعرض عنه.

وقد يكون اختيار أبى يوسف أو محمد أو زفر لرأى قد ارتآه فعلا أبو حنيفة، ولكنه عدل عنه، وحينئذ يكون ذلك القول بمثابة المنسوخ من أقواله، فإذا اختار أحد من أصحابه الفتوى به لا يكون ذلك أخذاً بقوله، بل يعد قد خالفه مرتين، خالفه فى عدم الأخذ برأيه الجديد أولا، ثم خالفه فى حكمه بأن ما عدل عنه ما كان يصح العدول عنه ثانياً، ومن خالف هذه المخالفة لا يصح أن يقال أن إسناد الرأي إليه على سبيل المجاز، لا على سبيل الحقيقة.

وإن مخالفة بعض أصحابه قد يكون سببها أنهم اطلعوا على حديث من بعد وفاته لم يعلم فى حال حياته، فكيف يقال حينئذ أن هذا قول له، وأنه لا ينسب إليهم على سبيل المجاز، ولقد حاول ابن عابدين أن يعد ذلك قولا له، ولكن لم يحاول تجريدهم من نسبته إليهم إلا على سبيل المجاز، فقال: «إن الإمام لما أمر أصحابه بأن يأخذوا من أقواله بما يتجه لهم منها الدليل عليه، صار ما قالوا قولا له لابتنائه على قواعده التى أسسها لهم، فلم يكن

مرجوعا عنه من كل وجه، وقد صح عن أبى حنيفة أنه قال: إذا صح الحديث فهو مذهبى، وقد حكى ذلك الإمام ابن عبد البر عن أبى حنيفة وغيره من الأئمة، ونقله أيضاً الإمام الشعرانى عن الأئمة الأربعة»[1].

٢٥٧- وإن الحق الذى نراه هو أن أصحاب أبى حنيفة كانوا من المجتهدين المستقلين، وكان كل واحد منهم صاحب رأى مستقل يقارب رأى شيخه أو يباعده، وإن كان المنهج فى جملته متقارباً، وإنك تقرأ كتب أبى حنيفة فترى الخلاف فى كثير من الآراء، وإن كان لا يتناول الأصول، فقد وجد فى كثير من الحلول، ومثل ذلك كتب الإمام محمد، وليس ذلك صنيع التابع الذى يختار من آراء شيخه ولا يعدوها، حتى تكون نسبة الآراء إليه على سبيل المجاز.

وإنك إن استقريت كتب الفقه ورجعت إلى أمهات المسائل الفقهية التى اشتهر فيها الخلاف بينهم كخلافهم فى لزوم الوقف، والحجر على السفيه، والحجر على المدين ونحو ذلك، ترى اختلاف النظر واضحا، حتى إنه يكاد يكون اختلافا فى المنهج فى خصوص المسائل المذكورة، وهكذا ... فمن التهجم على الحقائق سلبهم شخصيتهم الفقهية لتفنى فى شخصية الإمام.

وما كان خلط أقوال شيخهم بأقوالهم فى كتبهم، إلا لحرصهم على إطلاع المتفقهين على وجوه النظر المختلفة للمسائل، ولاتحاد الأصول فى الجملة كما بينا، ولعناية فقهاء العراق منذ عهد أبى حنيفة أو قبله بدراسة الفقه ليستطيع المتفقه دراسة الآراء بمعرفة مقابلها، حتى لقد كان أبو حنيفة يقول: «إن أعلم الناس هو أعلمهم باختلاف الناس».

٢٥٨- ولم يكن أصحاب أبى حنيفة وحدهم هم الذين اختلطت أقوالهم بأقواله، بل جاء من بعدهم من أضاف أقوالا أخرى لم تكن فى المأثور عنه وعن أصحابه، بعضها اعتبر من المذهب الحنفى، وبعضها لم يعتبرمنه، وبعضهم رجح بعض الأقوال على بعض، وهكذا كثر الاختلاف، وكثر الترجيح، وكان ذلك كله مبنياً على أصول دقيقة محكمة، وفى ضوابط بينة، وبذلك نما المذهب، واتسع رحابه لملابسات الزمان، ومعالجة عامة الأحوال.

ونستطيع أن نلخص عوامل النمو فى ثلاثة أمور، تضافرت، فكانت سبب زيادته.

---

(١) رسم المفتى ص ٢٤

وهذه العوامل الثلاثة هي: المجتهدون والمخرجون فيه، وكثرة الأقوال المأثورة عن الإمام وأصحابه رضى الله عنهم ومرونة التخريج فيه، واعتبار أقوال المخرجين، ولنخص كل واحد من هذه الأمور بجملة مبينة أومفصلة بعض التفصيل.

١- المجتهدون والمخرجون فى المذهب

٢٥٩- يقسم ابن عابدين الفقهاء إلى سبع طبقات:

الطبقة الأولى: طبقة المجتهدين فى الشرع الذين يستخرجون الأحكام من الكتاب والسنة، وليسوا تابعين لأحد فى اجتهادهم، سواء أكان ذلك فى الأصول التى يبنى عليها الاستنباط، أم فى الحلول الجزئية المستخرجة من الأصول العامة، هؤلاء كالأئمة الأربعة والأوزاعى، والليث بن سعد، وغيرهم من الأئمة الأعلام، فهم لم يقلدوا أحداً، لا فى دليل، ولا فى الأصل العام الذى يقيد الاستدلال، ولا فى الفروع الجزئية، التى تستنبط حلولها بالتطبيق للأصول العامة، وإن توافقت الأصول، فليس ذلك للتقليد بل للإقناع، مع الاستعداد للمخالفة، إن لم يتوافر ذلك الإقناع.

ولا شك أن شيخ المذهب أبا حنيفة هو من هذا الصنف من الفقهاء، ولكن أيعد أصحابه أبو يوسف، ومحمد، وزفر، ومن فى طبقتهم من ذلك الصنف من المجتهدين؟

لقد عدهم ابن عابدين تابعاً لبعض الكتاب فى المذهب الحنفى من الصنف الثانى لا من هذه الطبقة، فعدهم من طبقة المجتهدين فى المذهب، لا من طبقة المجتهدين المستقلين، فقال: «طبقة المجتهدين فى المذهب كأبى يوسف ومحمد وسائر أصحاب أبى حنيفة القادرين على استخراج الأحكام من الأدلة المذكورة على حسب القواعد التى قررها أستاذهم، فإنهم خالفوه فى بعض أحكام الفروع، لكنهم يقلدونه فى قواعد الأصول»[1].

وهذا الكلام فيه نظر، فإن أبا يوسف ومحمداً وزفر، وغيرهم من الأصحاب كانوا مستقلين فى تفكيرهم الفقهى كل الاستقلال، وما كانوا مقلدين لشيخهم بأى نحو من نواحى التقليد، وكونهم درسوا آراءه، أو تلقوها عليه، وتثقفوا فى أولى دراساتهم عليه، لا يمنع استقلال تفكيرهم، وحرية اجتهادهم، وإلا كان من يتلقى على شخص لابد أن يكون مقلداً له،

---

(١) شرح رسالة رسم المفتى ص ١١.

وتنتهى القضية لا محالة إلى أن تنزل بأبى حنيفة نفسه عن مرتبة المجتهدين المستقلين، فإنه ابتدأ دراساته بتلقى فقه إبراهيم النخعى على شيخه حماد بن أبى سليمان وكان كثير التخريج عليه، وكذلك قال من أراد أن يبخس أبا حنيفة حظه من الفقه والاجتهاد، ولكن أبا حنيفة فقيه مستقل، لأنه درس آراء إبراهيم، وخالفه أحياناً، ووافقه أحياناً، وما وافقه فيه وافقه على بينة واستدلال، لا على مجرد التقليد والاتباع، وكذلك كان أصحاب أبى حنيفة منه. درسوا فقهه، وتلقوا عليه طريقة اجتهاده، فوافقوه فى بعضها، وخالفوه فى غيره، وما كانت الموافقة عن التقليد، بل عن اقتناع واستدلال، وتصديق للدليل، وما ذلك شأن المقلد.

وإذا كانت الأصول التى بنى عليها الاستنباط عند هؤلاء التلاميذ، وشيخهم متحدة فى أكثرها، فليست متحدة فى كلها، وحسبهم تلك المخالفة لتثبت لهم صفة الاستقلال، وإنهم إن اتحدوا فى طريقة الاستنباط، فليس ذلك عن اتباع، بل عن اقتناع، وهذا هو الحد الفارق بين من يقلد ومن يجتهد، وهو القسطاس المستقيم.

وإن من يدرس حياة أولئك الأئمة يبعد عنهم صفة التقليد إبعاداً تاماً، فهم لم يكتفوا بما درسوه على شيخهم بل درسوا من بعده، فأبو يوسف لزم أهل الحديث وأخذ عنهم أحاديث كثيرة، لعل أبا حنيفة لم يطلع على كثير منها، ثم هو قد اختبر القضاء، وعرف أحوال الناس، فصقل ما وافق فيه شيخه، بصقل قضائى، وخالف شيخه متسلحاً بماهداه اليه اختياره للحكم والقضاء بين الناس، ومن التجنى على الحقائق أن نقول إن ذلك كله قد قاله أبو حنيفة، واختاره أبو يوسف.

ومحمد لم يلازم أبا حنيفة إلا مدة قليلة فى صدر حياته العلمية، ثم اتصل بمالك وروى عنه الموطأ، وروايته له تعد من أصح الروايات إسناداً، فإذا كان مقلداً، فلأى الإمامين، لأبى حنيفة أم لمالك أم لهما معاً، إن الإنصاف والمنطق يوجبان أن نقول إنه لامحالة كان مجتهداً اجتهاداً مطلقاً مستقلا، وكذلك كل الصحاب.

٢٦٠- الطبقة الثانية: من الطبقات السبع التى يعدها ابن عابدين، طبقة المجتهدين فى المذهب، القادرين على استخراج الأحكام من الأدلة التى بنى عليها الاستنباط فى مذهب أبى حنيفة، على حسب القواعد التى قررها، وقد عد هذه الطبقة أمثال أبى يوسف، ومحمد، وزفر، وسائر أصحاب أبى حنيفة، وقد بينا ما فى ذلك من خطأ، وإذا كان لا يوجد فى هذه

الطبقة إلا هم وأمثالهم، فليس لهذه الطبقة وجود فى المذهب الحنفى لأن أبا يوسف ومحمداً وأشباههم مجتهدون مستقلون كل الاستقلال، ولهم مثل ما لشيخهم من آراء، وإن كان له فضل السبق، والتعليم والتثقيف.

٢٦١- الطبقة الثالثة: طبقة المجتهدين فى المسائل التى لا رواية فيها عن صاحب المذهب، أو أحد من أصحابه، وهؤلاء يستنبطون أحكام غير المنصوص عليه على حسب الأصول المقررة فى المذهب، وليس لهم أن يجتهدوا فى مسائل قد نص عليها إلا فى دائرة معينة، وهى التى يكون استنباط السابقين فيها على اعتبارات لا وجود لها فى عرف المتأخرين، بحيث لو كان السابقون موجودين لأفتوا بمثل فتواهم.

وهؤلاء عملهم فى الحقيقة يتكون من عنصرين:

أحدهما: استخلاص القواعد العامة التى كان يلتزمها الأئمة أبو حنيفة وأصحابه من الفروع المأثورة عنهم، فإن المأثور نثير من الفروع كما بينا فى موضعه من بحثنا، وأولئك هم الذين جمعوها فى ضوابط وقواعد واعتبروها الأصل الذى كان على أساسه الاستنباط، وكان مقياس الاستخراج السليم للأحكام الفقهية، وكان السنن القويم للاجتهاد.

ثانيهما: استنباط الأحكام التى ينص عليها بالبناء على تلك القواعد، حتى لا يحيدوا عن المذهب.

ومن هذه الطبقة الخصاف، والطحاوى، وأبو الحسن الكرخى، وشمس الأئمة الحلوانى، وشمس الأئمة السرخسى، وفخر الإسلام البزدوى، وفخر الدين قاضيخان[1].

وهذه الطبقة هى التى خدمت الفقه الحنفى، إذ هى التى وضعت الأسس لنموه، والتخريج فيه، والبناء على أقواله، وهى التى وضعت أسس الترجيح فيه، والمقايسة بين الآراء، وتصحيح بعضها وتضعيف الآخر، وهى التى ميزت الكيان الفقهى للمذهب الحنفى.

٢٦٢- الطبقة الرابعة: طبقة أصحاب التخريج، كما سماهم ابن عابدين تابعاً لمن

---

(١) أبو الحسن الكرخى توفى سنة ٣٤٠، وشمس الأئمة الحلوانى توفى سنة ٤٥٦ وشمس الأئمة السرخسى وهو صاحب المبسوط توفى سنة ٥٠٠، وفخر الإسلام البزدوى توفى سنة ٤٨٢، وقاضيخان توفى سنة ٥١٣.

أخذ عنه، ونسميهم طبقة المرجحين، وهؤلاء لا يستنبطون مسائل لا يعرف حكمها، ولكن يرجحون بين الآراء المروية بوسائل الترجيح التى ضبطتها لهم الطبقة السابقة فلهم أن يقروا ترجيح بعض الأقوال على بعض بقوة الدليل أو للصلاحية للتطبيق بموافقته لأحوال العصر، ونحو ذلك، مما لا يعد استنباطاً مستقلا، أو تابعاً، بل ترجيحاً، وموازنة، ومن هؤلاء أبو بكر الرازى[1].

وإن الفرق بين هذه الطبقة وسابقتها دقيق لا يكاد يستبين، ومن عدهما طبقة واحدة لا يعدو الحقيقة، لأن الترجيح بين الآراء، على مقتضى الأصول، لا يقل وزناً عن استنباط أحكام فروع لم تؤثر لها أحكام عن الأئمة، وليس الرازى الذى يذكرونه فى هذه الطبقة بأقل من قاضيخان أو الكرخى، أو غيرهما من المعدودين فى الطبقة السابقة، وكتابه أحكام القرآن ينبئ عن فضله وعلمه.

٢٦٣- <u>الطبقة الخامسة</u>: طبقة الفقهاء الذين يستطيعون الموازنات بين أقوال المذاهب، وقد قال ابن عابدين فى هذه الطبقة: وشأنهم تفضيل بعض الروايات على بعض آخر بقولهم: وهذا أولى، وهذا أصح رواية، وهذا أوضح، وهذا أوفق للقياس، وهذا أرفق للناس.

وإنا نرى أن التفرقة بين هذه الطبقة وسابقتها ليست واضحة، وإنه لكى تكون الأقسام متميزة غير متداخلة يجب حذف طبقة من هذه الطبقات الثلاث، هى الثالثة، والرابعة، والخامسة، واعتبارهما طبقتين اثنتين: إحداهما طبقة المخرجين الذين يستخرجون أحكاماً لمسائل لم تؤثر لها أحكام من أصحاب المذهب الأولين بالبناء على قواعد المذهب، والثانية طبقة المرجحين الذين يرجحون بين الروايات المختلفة، والأقوال المختلفة، فيبينون أقوى الروايات، ويميزون أصح الأقوال وأوفقها للقياس، أو أرفقها بالناس.

ولقد أشرنا من قبل إلى أن الطبقة الثانية التى يعتبرونها أصحاب أبى حنيفة وينزلون بهم عن مرتبة المجتهدين المستقلين إلى مرتبة التابعين لشيخهم لا وجودلها، وعلى ذلك تكون الطبقات التى عدوها خمساً، هى ثلاث فقط، الأولى طبقة أبى حنيفة وأصحابه، والثانية طبقة المخرجين، والثالثة طبقة المرجحين.

---

(١) أبو بكر الرازى هو الخصاص وقد توفى سنة ٣٦٠.

٢٦٤- الطبقة السادسة: على حسب العدد الذى يذكره ابن عابدين وغيره هى طبقة المقلدين الذين لا يرجحون بين الأقوال والروايات، ولكنهم على علم بما رجحه السابقون، واختاروه، وبينوا أنه الأقوى، ويقول عنهم ابن عابدين: «إنهم القادرون على التمييز بين الأقوى والقوى، والضعيف وظاهر الرواية وظاهر المذهب، والرواية النادرة، كأصحاب المتون المعتبرة، كصاحب الكنز وصاحب المختار، وصاحب المجمع، وشأنهم ألا ينقلوا فى كتبهم الأقوال المردودة، والروايات الضعيفة، فعمل هذه الطبقة ليس الترجيح، ولكن معرفة ما رجح، وترتيب درجات الترجيح، وقد يؤدى ذلك إلى الحكم بين المرجحين، فقد يرجح بعضهم رأياً، ويرجح الآخر غيره، فيختار هو من أقوال المرجحين أقواها ترجيحاً، وأكثرها اعتماداً فى الترجيح على أصول المذهب، أو ما يكون أكثر عدداً، وأعز ناصراً.

ولقد قال الخير الرملى فى فتاويه: «ولا شك أن معرفة راجح المختلف فيه من مرجوحه، ومراتبه قوة وضعفاً هو نهاية آمال المشمرين فى تحصيل العلم، فالمفروض على المفتى والقاضى التثبت فى الجواب، وعدم المجازفة فيه، خوفاً من الافتراء على الله تعالى بتحريم حلال أو ضده»[1]

فمعرفة ما رجحه العلماء والموازنة بين ترجيح المرجحين من حيث قوة الدليل، أو كثرة العدد أمر سهل.

٢٦٥- الطبقة الأخيرة هى من دون السابقين: وهم المقلدون الذين لا يقدرون على أمر مما سبق، فليس عندهم القدرة على التخريج، ولا قدرة على الترجيح، ولا قدرة على الاختيار من المرجحين، وقد وصفهم ابن عابدين، فقال: «لايفرقون بين الغث والسمين، ولايميزون الشمال من اليمين، بل يجمعون ما يجدون كحاطب ليل، فالويل لمن قلدهم كل الويل».

ولست أدرى إذا كان هؤلاء على ذلك الوصف، كيف يعدون من الفقهاء، إنهم نقلة إن أردنا أن نرفق بهم فى الاسم.

٢٦٦ - هؤلاء هم طبقات الفقهاء كما يذكرهم كتاب الحنفية، ويظهر أن ترتيبهم الوجودى يتفق مع الترتيب الذى ذكرناه، فالطبقة الأولى، وهم المجتهدون المطلقون، هم

---

(١) الفتاوى الخيرية جـ٢ ص ١٣١.

أبو حنيفة وأصحابه، ثم الذين يلونهم هم المخرجون الذين أفتوا فيما لم يؤثر عنهم بمقتضى قواعدهم وأصولهم، وبالقياس على فروعهم، ثم الذين يلونهم هم المرجحون بين الأقوال المختلفة، ثم جاء من بعدهم من لهم قدرة على معرفة ما رجحه سابقوهم وليس لهم الحق فى أن يرجحوا هم ما لم يؤثر ترجيحه عمن سبقهم، لأن الطبقات الثلاث الأولى من المجتهدين، سواء كان اجتهادهم مطلقاً، أم اجتهادهم فى المذهب، فلما غلق باب الاجتهاد، وارتضى فقهاء المذهب الحنفى ذلك التغليق، كما ارتضاه غيرهم من فقهاء المذاهب الأربعة لم يعد لأحد حق الترجيح، بل ليس للمفتى أو القاضى إلا تعرف الراجح والبحث عنه، وسنبين ذلك عند الكلام فى اختلاف الأقوال فى المذهب.

٢ - كثرة الأقوال فى المذهب الحنفى

٢٦٧ - كثرت الأقوال فى المذهب الحنفى، واختلفت، وتباينت الأحكام فيه بتباين الأقوال المختلفة، فروايات مختلفة عن أبى حنيفة وأصحابه، فيروى الحكم لهم فى المسألة أحياناً برواية، وبرواية أخرى يروى ما يخالفه، واختلف أئمة المذهب، فأبو حنيفة قد يخالفه صاحباه، وقد يخالف زفر الثلاثة، وقد يختلف الصاحبان فيما بينهما، بل قد يكون لأبى حنيفة رأيان فى المسألة الواحدة يثبت رجوعه عن أحدهما، وربما لايثبت الرجوع، ولايعرف المتقدم منهما من المتأخر، ومثل ذلك ثبت عن كل واحد من الصحاب،، وأن الذين اجتهدوا فى المذهب من بعد قد اختلفوا هم فيما خرجوه من مسائل لم يؤثر حكمها عن أئمة المذهب، بل إنهم ربما خالفوا أئمة المذهب نفسه فى المسائل التى كان الاستنباط فيها متأثراً بالعرف بحيث لو كان أئمة المذهب فى عصرهم، لقالوا مثل مقالهم، ولخرجوا مثل تخريجهم.

وإن أسباب كثرة الأقوال فى المذهب الحنفى يمكن ضبطها فى أربعة أمور.

أولها: اختلاف الرواية، وثانيها، تعدد أقوال الإمام فى المسألة، وثالثها: اختلاف الأئمة فى المسألة الواحدة، ورابعها: اختلاف المخرجين، ومخالفة بعضهم أحياناً للأئمة.

ولنفصل بكلام موجز بعض التفصيل كل عنصر من هذه العناصر:

٢٦٨ - اختلاف الرواية: قلنا فى صدر كلامنا فى فقه أبى حنيفة إنه لم يدونه بنفسه وإن كنا رجحنا أن تلاميذه كانوا يدونون أقواله، وكان يراجع ما دونه أبو يوسف، أو غيره

أحياناً، وإذا كان لم يدون أقواله فى كتاب يسطره، ويؤثر عنه، فقد اكتفى فى العلم بها بنقل أصحابه هذه الأقوال، فنقل الإمام محمد جلها فى كتابه، ولكن كتبه لم تكن فى مرتبة واحدة، ومهما تكن قيمة نقل الإمام محمد من الصحة، وصدق الذين رووا كتبه، فإن النقل مادام أساسه الرواية، وتعدد الرواة، يكون اختلاف الروايات، وتضاربها أحياناً، نتيجة محتومة، وكذلك كان، فقد اختلفت الروايات عن أبى حنيفة وأصحابه وتضاربت أحياناً، وقد كان ترجيح بعض هذه الروايات على بعض موضع اجتهاد المرجحين من العلماء، وهم الطبقة الثالثة من طبقات الرجال فى المذهب الحنفى، كما بينا.

ولقد نقل ابن أمير الحاج فى شرحه على التحرير أسباب اختلاف الرواية عن أبى حنيفة، فقال: «ذكر الإمام أبو بكر البليغى فى الغرر أن الاختلاف فى الرواية عن أبى حنيفة من وجوه، منها الغلط فى السماع كأن يجيب بحرف النفى إذا سئل عن حادثة، ويقول لايجوز، فيشتبه على الراوى فينقل ما سمع، ومنها أن يكون له قول قد رجع عنه، ويعلم بعض من يختلف إليه رجوعه، فيروى الثانى، والآخر لم يعلمه فيروى الأول: قلت: وهذا أقرب من الأول، ومنها أن يكون قال الثانى على وجه القياس، ثم قال ذلك على وجه الاستحسان فيسمع واحد أحد القولين، فينقل ما سمع، قلت: هذا لابأس به أيضاً، غير أن تعيين أن يكون الثانى على وجه القياس غير ظاهر، بل الظاهر أن الذى يكون على وجه القياس هو الأول غالبا، لما تقرر أن القياس مقدم[1] على الاستحسان إلا فى مسائل، فالقياس بمنزلة القول المرجوع عنه، والاستحسان بمنزلة القول المرجوع إليه، على أن الأولى أن يقال: قال أحدهما على وجه القياس، والآخر على وجه الاستحسان فيسمع كل واحد وجهاً، فينقله، ومنها أن يكون الجواب فى المسألة من وجهين من جهة الحكم ومن جهة البراءة للاحتياط، فينقل كل كما سمع»[2].

هذه هى الأسباب التى نقلها ابن أمير الحاج فى اختلاف الرواية عن أبى حنيفة وقد نقلناها بنصها تقريباً، ولنا على ما ساقه من قول ملاحظتان:

إحداهما: أنه يستبعد أن يكون سبب اختلاف الرواية الغلط، وهو فى هذا الاستبعاد

---

(١) المراد بكلمة مقدم أنه سابق فى الزمن لامقدم فى الترجيح.

(٢) منقول بتصرف قليل من شرح التحرير الجزء الثالث ص ٣٣٤.

كأنه ينزه المذهب الحنفى عن أن يكون فيه نقل خطأ عن أبى حنيفة، وهذا غريب، لأنه إذا كان الخطأ فى النقل قد فرض فى رواية السنة، والمروى عنه هو الرسول المبلغ، فكيف لايفرض فى النقل عن فقيه، مهما تكن درجة إمامته، والحرص على النقل الصحيح عنه لا يمكن أن يكون فى درجة الحرص على النقل الصحيح عن النبى ﷺ، ومع ذلك قد اختلفت أحيانا الرواية عن النبى ﷺ، وكان تمحيص الحق من بين الروايات المختلفة موضوع دراسات علماء الحديث.

الملاحظة الثانية: أن الأسباب التى رجحها هى فى الواقع أسباب اختلاف الأقوال، وهو يرجحها، فيجعل اختلاف الرواية مقصوراً على اختلاف الأقوال فتروى، وأقوال قد عدل عنها وتروى فى مقابلها أقوال تعتبر هى الأخيرة التى استقر الرأى عليها، لعله مما يزكى هذا أن اختلاف الرواية فى النقل قد يكون من نقل واحد، فالإمام محمد قد يروى رواية فى ظاهر الرواية، ويروى رواية فى النوادر، وماكان ذلك إلا لأنه وجد القولين، فروى الروايتين.

والحق أن اختلاف الرواية كما يكون لاختلاف الأقوال، قد يكون لخطأ الناقل ممن سمع، أو ممن تلقى عمن سمع، وهكذا.

وإذا كان اختلاف الرواية ناشئاً عن اختلاف الأقوال، فإن وقت القولين كان مختلفاً، لامحالة، ولم يعرف الراوى المتقدم من المتأخر، ولو عرف لكان قولا واحداً، وعد الأول منسوخاً أو معدولا عنه.

ولقد درس العلماء المرجحون فى المذهب روايات الكتب المختلفة فرجحوا بعضها على بعض، فرجحوا كتب ظاهر الرواية على كتب الإمام محمد الأخرى، وعلى كتب غيره، كالحسن ابن زياد، ومنها كتب الأمالى لأبى يوسف(١).

وإذا وجدت روايات مختلفة فى مسألة واحدة فى ظاهر الرواية رجحوا بينها، فربما كان ذلك من قبيل اختلاف الأقوال الذى كان سبباً فى اختلاف الرواية، فيرجح أحد القولين على الآخر بطرق الترجيح التى اتجه إليها المرجحون فى المذهب.

٢٦٩ – اختلاف أقوال الإمام: وقد كان أبو حنيفة: أحياناً يكون له قولان فى المسألة الواحدة، يعرف المتقدم منهما من المتأخر، فيعد الثانى ناسخاً للأول، أويعد الأول متروكاً معدولا عنه، وربما لايعلم المتأخر، فيروى القولان، من غير بيان متروك، أو مستقر، فيؤثر عنه

(١) قد بينا مراتب الكتب فى المذهب الحنفى، فارجع إلى ذلك البيان عند الكلام فى نقل الفقه الحنفى.

قولان فى المسألة، ويكون عمل المرجحين أو المخرجين أن يبينوا أصلح القولين، لأنه يعد رأيه الذى مات من غير رجوع عنه.

واختلاف القولين فى زمنين مختلفين ليس دليلا على نقص فى الفقه، ولكنه دليل على إخلاصه فى طلب الحقيقة، وبيان ماهو متصل بهذا الدين فإنه قد يرى رأياً قد بناه على قياس استقام له، ثم علم أن موضع القياس حديث صحيح، فيرجع عن قياسه إلى حكم الصحيح، وقد يكون مبنى حكمه الأول قياساً، فلما رأى العمل، وأنه نافر من تعامل الناس، عدل عن القياس إلى الاستحسان الذى يتفق مع تعامل الناس، وقد يكون قوام الحكم قياساً أساسه وصف معين، ثم يتبين له أن هناك وصفاً آخر أقوى تأثيراً من الوصف الذى بنى عليه القياس الأول، فيكون أصلح لأن يكون علة، فيعدل عن القياس الأول إلى القياس الثانى، وهكذا يعرض له ما يوجب العدول عن رأيه لدليل أقوى، فيعدل، ولا رواية تبين آخر الرأيين، فيتجه المخرجون أو المرجحون إلى ترجيح أقواهما دليلا عندهم، أو أصلحهما للعمل.

ولقد يفرض أنه يتردد المجتهد المخلص فى طلب الحق فى الحكم فى المسألة الواحدة لتعارض الأدلة الموجبة، ولتصادم الأمارات الكاشفة له وجه الحق، فيجعل للمسألة وجهين، ويترك فيها بذلك قولين، ليس بينهما تراخ زمنى، فيؤثر عنه القولان، وقد يكون راويهما واحداً، وقد يسمى بعض العلماء ذلك اختلاف رواية.

ولقد قال فى ذلك ابن عابدين: وقد يقال من وجوه الاختلاف أيضاً تردد المجتهد فى الحكم لتعارض الأدلة عنده بلا مرجح، أو لاختلاف رأيه في مدلول الدليل الواحد، فإن الدليل قد يكون محتملا لوجهين أو أكثر، فيبنى على كل واحد جواباً ثم قد يقترح أحدهما، فينسب إليه، وقد لايترجح عنده، فيستوى رأيه فيهما، ولذا تراهم قد يحكون عنه فى مسألة القولين على وجه يقيد تساويهما عنده فيقولون: وفى المسألة عنه روايتان أو قولان، وعن الإمام القرافى أنه لايحل الحكم والإفتاء بغير الراجح، إلا إذا تعارضت الأدلة عند المجتهد، وعجز عن الترجيح فإن له الحكم بأيهما شاء، لتساويهما عنده، وعلى هذا تصح نسبة كل من القولين إليه، لاكما يقول بعض الأصوليين من أنه لاينسب إليه شىء منهما، وما يقوله بعضهم من اعتقاد نسبة أحدهما إليه[1]، لأن رجوعه عن الآخر غير معين، إذ الفرض تساويهما فى

---

(١) أى لا يصح قول بعضهم من أن أحدهما ينسب إليه دون الآخر، وما يجئ بعد ذلك لبطلان ذلك الاعتقاد.

رأيه وعدم ترجح أحدهما على الآخر، ورجوعه عنه – ينسب إليه الراجح عنده ويذكر الثانى رواية عنه، أما لو أعرض عن الآخر بالكلية لم يبق قولا له، بل يكون قوله هو الراجح[1].

وهكذا يستبين مما قلناه أن الإمام أبا حنيفة كغيره من المجتهدين المخلصين كان يؤثر عنه قولان فى المسألة الواحدة، وقد يثبت أن أحدهما قد رجع عنه، وربما لايثبت، بل يثبت تساويهما، لتردده فى الحكم بين هذين الرأيين من غير ترجيح لأحدهما على الآخر، فيؤثر عنه القولان.

ومثل ذلك قد يكون لكل واحد من أصحابه، كأبى يوسف ومحمد وزفر، فإن كل واحد منهم إمام مجتهد مستقل فى اجتهاده، وإن غلبت عليه طريقة أبى حنيفة فى الاجتهاد، فقد اختارها باقتناع، لاعلى سبيل الاتباع.

٢٧٠ – اختلاف أصحاب أبى حنيفة: قد اختلف أصحاب أبى حنيفة مع شيخهم فى أحكام كثيرة من المسائل الجزئية، بل قد استنبط الذين تكلموا فى الأصول التى انبنى عليها الفقه أنهم خالفوه فى بعض قليل من القواعد التى كانت أصولا للاستنباط، وأقوالهم – مختلفين ومتفقين – تعتبر كأقوال شيخهم من المذهب الحنفى، وذلك لأن المذهب الحنفى هو مجموعة آراء المدرسة الفقهية التى كان يرأسها ذلك الإمام، ولأن الأصول التى بنيت عليها الأحكام فى اتفاقها واختلافها متحدة فى جملتها، لافى تفصيلها، وإن تخالفوا فى بعض الأصول ففى قليل نادر، لايمنع اتحاد المنهج، ووحدة الطريقة فى الاستنباط، ولذلك رويت أقوالهم كلها مخلوطة ممزوجة غير منفصلة، وقد أشرنا إلى ذلك فى مطلع كلامنا فى هذا الباب.

وقد يحاول كتاب أن يجعلوا أقوال أصحاب أبى حنيفة أقوالا له، فقد زعموا أن أولئك الصحاب رضوان الله عليهم تابعون لأبى حنيفة، وأقوالهم هى اختيار من أقوال لأبى حنيفة، وقد رددنا هذا فيما أسلفنا من قول.

وقال ابن عابدين إن أقوالهم هى أقوال له من حيث إنه أمرهم بأن يأخذوا من أقواله بما يتجه إليه الدليل، ومن حيث إنه أثر عنه قال: إذا صح الحديث فهو مذهبى، وهذه مقالة ابن عابدين: «إن الإمام لما أمر أصحابه بأن يأخذوا من أقواله بما يتجه لهم منها الدليل عليه صار ماقالوه قولا له، لابتنائه على قواعده التى أسسها لهم... ونظير هذا ما نقله العلامة

---

(١) شرح رسالة رسم المفتى ص ٢٢.

البيرى فى أول شرحه على الأشباه على شرح الهداية لابن الشحنة الكبير، ونصه: «إذا صح الحديث وكان على المذهب عمل بالحديث، ويكون ذلك مذهبه» فقد صح عن أبى حنيفة أنه قال: «إذا صح الحديث فهو مذهبى».. فإذا نظر أهل المذهب فى الدليل، وعملوا به صحت نسبته إلى المذهب لكونه صادراً بإذن صاحب المذهب، إذ لا شك أنه لو علم بضعف دليله، لرجع عنه، واتبع الدليل الأقوى[1]».

وفى هذا الكلام نرى محاولة ابن عابدين، ومن نقل عنهم أن يرجعوا كل اجتهاد لأصحابه إليه، على أنه قول له، ليثبت معنى التبعية له، وأن أقوالهم لاتستقيم فى المذهب الحنفى إلا بذلك الاعتبار فى نظر هؤلاء.

وأرى أن التبعية التى يفرضونها فى أولئك الأصحاب، ليست تبعية المقلد للمجتهد أو المجتهد المقيد للمجتهد المطلق، بل مشاركة التلميذ للأستاذ فى مناهجه مختاراً مجتهداً مقتنعاً، لامقلداً متبعاً، وإن تلك الصلة التى يضعف فيها معنى التبعية هى التى جعلت مذهب الشيخ وتلاميذه مذهباً واحداً أطلق عليه اسم الشيخ، ونسب إليه، سواء أخالفوه أم وافقوه.

ومهما يكن من نوع الصلة بين أبى حنيفة وأصحابه، فإن أقوالهم معتبرة من المذهب وبإضافتها إلى أقواله والروايات عنه تكثر الأقوال، وكثرة الأقوال من شأنها أن تجعل المذهب مرنا، متسع الأفق.

٢٧١ - أقوال المخرجين: لم يجتهد أبو حنيفة وأصحابه فى كل المسائل بل اجتهدوا فى استنباط حكم ما وقع فى عصرهم من أحداث، وما فرضوه من صور: لكى يطبقوا أقيستهم على كل ما يتصور وقوعه من جنس ما تنطبق عليه علة القياس، مهما يكن مقدار ما وقع فى عصرهم من حوادث استنبطوا أحكامها، وماقدروه من أمور استخرجوا حلولها، فلابد أن يكون فى كل عصر أمور لم يكن لهم أحكام فيها، وإن الناس يجد لهم من الأقضية بمقدار ما يحدث لهم من أحداث، ولذلك كان لابد من وجود المخرجين فى المذهب الذين يبنون على قواعده أحكام حوادث لم تقع فى عصر أئمة المذهب، فلم يؤثر عنهم أحكام فيها.

قد كانت هذه الطبقة من الفقهاء بعد عصر أصحاب أبى حنيفة من تلاميذ أولئك الأصحاب، ومن جاء بعدهم، فقد اجتهد هؤلاء فى تعرف أحكام الوقائع التى حدثت فى عصورهم المختلفة، وبنوا ما استنبطوا على القواعد التى استخلصوها من مجموع الفروع المأثورة عن أبى حنيفة وأصحابه فكان عمل المخرجين الأولين، كما بينا آنفاً على عنصرين:

---

(١) شرح رسالة رسم المفتى ص ٢٤.

أحدهما: استخراج المناهج العامة التى تعد أصولا للاستنباط فى فقه أبى حنيفة وأصحابه.

وثانيهما: تخريج أحكام المسائل التى لم ينص عليها على ذلك.

وجاءت طبقات المخرجين بعد استخلاص القواعد، فكان عملهم فقط استخراج الأحكام للوقائع التى لم تكن قد حدثت فى عصر من عصور السابقين. ولقد سمى العلماء ما يستخرجه أولئك المخرجون من أحكام جزئية - الواقعات والفتاوى.

وإن هؤلاء المخرجين ما كانوا يقتصرون على استخراج أحكام الوقائع التى ليس لها أحكام عند السابقين، بل كانوا يخالفون السابقين فى بعض أمور تدفع الضرورة فيها إلى المخالفة، أو يدفع العرف إليها، وهى المسائل التى بنيت أحكامها عند السابقين على العرف، أو كان القياس أو الاستحسان فيها متأثرين بالعرف، ووجد عرف آخر بحيث لو كان الفقهاء الأقدمون أحياء لبنوا الحكم على ما يوجب العرف الأخير، ففى هذه الحال يفتى أولئك المخرجون بغير ماقال المتقدمون.

هذا عمل هؤلاء المخرجين، ومن الطبيعى أن يختلفوا فى تخريجهم، وأقيستهم، كما اختلف أئمة المذهب فى استنباطهم الأول، فكان ذلك نمواً عظيماً، وإذا كان الأمر كذلك، فقد اتسع المذهب، ونما، وكان باب الترجيح والتخريج متسع الآفاق وذلك ما سنبينه فيما يلى:

التخريج والترجيح

٢٧٢ - يقصد من التخريج استنباط أحكام الواقعات التى لم يعرف لأئمة المذهب آراء فيها، وذلك بالبناء على الأصول العامة التى بنى عليها الاستنباط فى المذهب، ويقصد بالترجيح بيان الراجح من الأقوال المختلفة لأئمة المذهب، أو الروايات المختلفة عنهم.

والأول عمل طبقة المخرجين فى المذهب، وهم من المجتهدين المقيدين، والثانى عمل فقهاء المذهب المرجحين الذين أوتوا علماً بطرق الترجيح، ومعرفة القوى والأقوى، من الآراء والروايات، ولم يكن لهم الحق فى استنباط أحكام لم ينص عليها، أو مخالفة أحكام منصوص عليها، وإنما لهم فقط التمييز بين الراجح والمرجوح والقوى والضعيف، والصحيح من الرواية، والضعيف، وقد شرحنا هاتين الطبقتين فى بيان الطبقات فى ذلك المذهب.

٢٧٣ – وإن التخريج كان ينبنى على الأصول العامة المستنبطة وعلى إلحاق الأحكام التى يستخرجونها بفروع مشابهة لها ،وعرف رأى السابقين فيها، وكثيراً ما كانوا يخضعون الأحكام للعرف، ولذا تجد كثيراً من الأحكام ناشئة عن العرف العام أو العرف الخاص، وربما تجد فى أحكام البيوع أو الإجارات هذه العبارات: «على هذا جرى عرف ما وراء النهر، أو عرف الروم» أو نحو ذلك مما يدل على أن الاجتهاد فى المسألة كان للعرف سلطان فيه، وربما كان هو المؤثر الوحيد فيه، وإن لم يكن هو المؤثر، فهو الموجه الذى رجح قياسا على قياس، ولم يقتصر عمل المخرجين على ذلك، بل تجاوزوا هذا الحد، وأفتوا فى مسائل أفتى فيها السابقون، وخالفوهم، لأن ملابسات الزمان أوجبت ذلك التغيير، وذلك فى المسائل التى لم يعتمد السابقون فيها على نص من كتاب أو سنة أو قياس واضح كالنص، فالمتقدمون من الفقهاء مثلا، أفتوا بأن المالك حر فيما يملك، فليس للقضاء أن يتدخل فى تنظيم ما بين الجار والجار، إلا فيما يتصل بالشفعة، وتركوا ذلك التنظيم إلى الديانة، فلما فسد الناس وضعف الوازع الدينى، وصار بعض الملاك يتصرف فى ملكه تصرفاً يضر بجاره ضرراً فاحشاً جاء المتأخرون ورأوا هذه الحال، واعتقدوا أن أبا حنيفة الذى أطلق حرية المالك قضائياً وترك تقييدها بالنسبة للجار، للدين ووازعه، ولو كان حياً لأفتى بغير ما أفتى وقيد المالك لحق الجار، ولذا قالوا إن المالك يمنع من كل مايضر بالجار ضرراً فاحشاً وإن القضاء يتدخل لتنظيم العلاقة بينهما.

وقد شرحنا فى الكلام على أصل العرف، كيف كان سبيلا تذرع به المخرجون فى المذهب أو المجتهدون فيه إلى مخالفة السابقين لما يقتضيه.

٢٧٤ – هذه الآراء سواء أكانت استنباطاً لأحكام واقعات لم تؤثر عن الأئمة فى المذهب أحكامها، أم كانت استنباط أحكام خالفوا بها الأئمة بناء على الأصول المعتبرة عندهم، وتغير العرف الذى كان هو المؤدى إليها – تعتبر آراء فى المذهب، وجزءاً من الفقه، ولكن لايصح أن يقال إنها قول أبى حنيفة، ولقد قال فى هذا المقام ابن عابدين :

«والحاصل أن ما خالف فيه الأصحاب إمامهم الأعظم لايخرج عن مذهبه إذا رجحه المشايخ المعتبرون. وكذا مابناه المشايخ على العرف الحادث لتغير الزمان أو للضرورة أو نحو ذلك، لايخرج عن مذهبه أيضاً، لأن ما رجحوه لترجح دليله عندهم مأذون فيه من جهة الإمام،

وكذا مابنوه على تغير الزمان والضرورة، باعتبار أنه لو كان حيا لقال بما قالوه، لأن ماقالوه إنما هو مبنى على قواعده أيضاً فهو مقتضى مذهبه، لكن لاينبغى أن يقال قال أبو حنيفة كذا، إلا فيما روى عنه صريحاً، وإنما يقال فيه مقتضى مذهب أبى حنيفة كذا، ومثله تخريجات المشايخ بعض الأحكام من قواعده، أو بالقياس على قوله، ومنه قولهم: وعلى قياس قوله بكذا يكون كذا، فهذا كله لايقال فيه قال أبو حنيفة، نعم يصح أن يسمى مذهبه بمعنى أنه قول أهل مذهبه أو مقتضى مذهبه[1]».

٢٧٥ – هذا هو التخريج فى مذهب أبى حنيفة، وقد كان باباً لنموه، وإن مرونة أصوله، وخصوصاً أصل العرف، جعلت ذلك المذهب يتسع رحابه لكل ما يجد من أحداث، ويتفق مع ملابسات الناس، ومقتضيات الزمان، وقد سد حاجتهم بذلك الأفق الفقهى الذى اتسعت به عقول العلماء السابقين، وبتلك الحرية فى التفكير وعلاج الأدواء الاجتماعية التى اتصل بها المخرجون.

وإنا لنعتقد أنه لو كان باب التخريج فى ذلك المذهب مطلقاً ذلك الإطلاق، والمخرجون يرتفعون إلى تلك الآفاق الفقهية التى ارتفع إليها السابقون، لأمكن علاج مشاكل الزمان، واستنباط أحكام تتفق مع مقتضياته وملابساته، مع عدم الخروج عن قواعده وأصوله، ومع عدم الخروج على نص فى الكتاب والسنة الثابتة، وتعد الآراء التى تكون وليدة ذلك – من المذهب الحنفى، ولكن جمد الناس فحسبوه جمود الفقه الإسلامى، وما هو كذلك.

٢٧٦ – والترجيح فى المذهب الحنفى، كان عملا شاقاً قام به فقهاء، وإن قيدوا أنفسهم بنطاقه لايعدونه – يدل ترجيحهم على عقل فقهى منظم يعرف قوى الأدلة وضعيفها، وكان يستطيع أن يستنبط ويخرج ولكنهم أقاموا بينهم وبين ذلك حواجز مانعة.

إن الترجيح يتناول فى عمومه ترجيحاً بين الروايات المختلفة، وترجيحاً بين الأقوال المختلفة، ولكل سبيل، فالترجيح بين الروايات يكون أولا بمرتبة الكتب التى اشتملت عليها، فإذا كانت إحدى الروايتين فى ظاهر الرواية كانت أولى وأخرى ولاتعتبر روايات غيرها، إلا إذا لم تكن ثمة معارضة فيها، بل لقد جاء فى الفتاوى الخانية أن غير ظاهر الرواية لا يؤخذ

(١) رسم المفتى ص ٢٥

به إلا إذا كان موافقاً للأصول، فقد جاء فيها «وإذا كانت المسألة فى غير ظاهر الرواية إن كانت توافق أصول أصحابنا يعمل بها».

وكأن غير ظاهر الرواية لايقبل إلا إذا كان له شاهد من ظاهر الرواية وذلك بشهادة الأصول له، والأصول معتمدة فى تخريجها على ظاهر الرواية، وإذا كانت مخالفة للأصول، فقد اعتراها الضعف من ناحيتين، من ناحية سندها وروايتها، ومن ناحية شذوذها، بمخالفتها للأصول العامة للمذهب.

وإذا كانت الروايتان فى قوة واحدة، كأن تكونا فى ظاهر الرواية، أو فى غيرها وكلناهما لا تعارض الأصول، ولايمكن اعتبارها شاذة، فإنه يتحرى عن أصحهما بقوة الرواة أو بملابسات تقترن بها، ونحو ذلك من أسباب التحرى، فإن لم يكن مرجح، وعلم أن واحدة تتصل بحادثة أسبق زمناً من الأخرى قيل أن الثانية أولى لأنها قول ثان راجع به عن الأول، فإن لم يصل التحرى إلى شئ اعتبر قولان ورجح بينهما بقوة الدليل، وكان ذلك من الترجيح بين الأقوال المختلفة.

٢٧٧ – هذا هو الترجيح الذى يقوم به المرجحون فى الروايات المختلفة، أما الترجيح بين الأقوال، فهو إما بترجيح لشخص القائل، وإما بترجيح الدليل، ويدخل فى القسم الثانى ما يكون الترجيح فيه لما تستدعيه الضرورة أو الحاجة، أو العرف، فإن الترجيح لذلك يعتبر ترجيحاً للدليل.

وإن الترجيح لمنزلة القائل قد قالوا فيه إنه إذا كان أبو حنيفة وصاحباه أبو يوسف ومحمد على رأى واحد فى مسألة كان رأيهم هو المعتبر إلا إذا وجدت ضرورة أو عرف اقتضى المخالفه بالبناء على أصولهم المعتبرة، وكان الرأى أساسه القياس الظنى.

وإذا كان أبو حنيفة ومعه واحد منهما على رأى رجح على الرأى الثانى فى الحدود التى بيناها، وإذا انفرد كل واحد من الثلاثة برأى رجح قوله، فى الدائرة التى بيناها أيضاً، والسبب فى ذلك هو أنه إمام المذهب، فحيث لم يكن ثمة داع من ضرورة أو عرف، ولم يتجه المجتهدون الأولون فى المذهب إلى بيان قوة الدليل فى واحد وأنه أولى بالأخذ لدليله، بقى قول شيخ المذهب هو المعتبر.

وأما إذا كان أبو حنيفة فى رأى، وصاحباه فى رأى، فإذا كان المفتى مجتهداً فى المذهب ووجد ما اقتضى ترجيح قول أحد الفريقين أخذ به، وإن كان غير مجتهد فبعض العلماء قال يرجح قول الإمام مطلقاً، ومنهم عبد الله بن المبارك، وبعضهم قال: للمفتى أن يختار أيهما شاء، وقالوا: إن الأول أصح، وقد فصل هذا المقام قاضيخان تفصيلا حسناً، فقال:

«إن كانت المسألة مختلفاً فيها بين أصحابنا فإن كان مع أبى حنيفة أحد صاحبيه يؤخذ بقولهما، أى بقول الإمام، ومن وافقه لوفور الشرائط، واستجماع أدلة الصواب فيها، وإن خالفه صاحباه فى ذلك، فإن كان اختلافهم اختلاف عصر وزمان، كالقضاء بظاهر العدالة، يؤخذ بقول صاحبيه لتغيير أحوال الناس، وفى المزارعة والمعاملة[1] ونحوهما يختار قولهما، لإجماع المتأخرين على ذلك، وفيما سوى ذلك يخير المفتى المجتهد، ويعمل بما أفضى إليه رأيه. وقال عبد الله بن المبارك يؤخذ بقول أبى حنيفة.

وأكثر العلماء على ترجيح قول أبى حنيفة إلا إذا اختار المجتهد فى المذهب غيره لأسباب موجبة لذلك، ولهذا قال ابن نجيم:

«لايرجح قول صاحبيه أو أحدهما على قوله إلا لموجب، وهو إما ضعف دليل الإمام، وإما للضرورة والتعامل، كترجيح قولهما فى المزارعة والمعاملة، وإما لأن خلافهما له بسبب اختلاف العصر والزمان، وأنه لو شاهد ماوقع فى عصرهما لوافقهما كعدم القضاء بظاهر العدالة.

هذا كله إذا كان لأبى حنيفة فى المسألة رأى مأثور، أما إذا لم لم يرو عنه رأى ولم يكن ثمة دليل مرجح لدى المجتهد فى المذهب، فإنه يفتى بقول أبى يوسف، فإن لم يكن له رأى مأثور، يفتى بقول محمد، ثم بقول زفر، ثم بقول الحسن بن زياد».

وإذا لم يكن عن واحد من الأصحاب رواية فى الموضوع فإنه يكون المعول عليه تخريج

---

(١) وترى قاضيخان يبين أن قول الصاحبين يؤخذ به فيما يكون أساس خلاف الرأى فيه اختلاف العصر، وكان يجب أن يختار من الرأيين ما يكون أوفق للعصر، سواء أكان رأى أبى حنيفة أم رأى صاحبه، ويظهر أنه بنى كلامه على أن العصر موافق لرأى الصاحبين، ويقول إن العلماء رجحوا أقوال الصاحبين فى المزارعة والمعاملة ونحوهما، ويقيد كلامه أن المفتى المجتهد لايتخير فيها، والحق أن المفتى المجتهد فى المذهب يتخير دائماً.

من جاء بعدهم من المخرجين المجتهدين فى المذهب، فيما يرونه فيه من رأى يكون من المذهب، فإن اختلفت آراؤهم يؤخذ بقول الأكثرين من الكبار كالطحاوى، ومن فى طبقته، وإن لم يكن ثمة رأى فى هؤلاء المخرجين فقد قال الحاوى: «ينظر المفتى فيها نظر تأمل وتدبر واجتهاد ليجد فيها ما يقرب إلى الخروج عن العهدة، ولايتكلم فيه جزافاً، لمنصبه وحرمته، وليخش الله تعالى ويراقبه، فإنه أمر عظيم، لايتجاسر عليه، إلا كل جاهل شقى».

وهذا النص يستفاد منه أن المفتى إذا ابتلى بمسألة ليس فيها نص عن الأئمة ولا تلاميذهم، ولاعن المخرجين لايمتنع عن الفتوى، ولكن ينظر نظرة تأمل وتدبر، أى يجتهد، ويخرج على أصول المذهب، وفروعه.

وهذا يقتضى أن يكون فى كل زمن مخرجون، لأن الحوادث لاتتناهى، ويجب أن يكون مع كل حادثة حكمها، ولايتم ذلك إلا بأن يوجد المخرجون المجتهدون فى المذاهب على الأقل فى كل عصر، وهذا يخالف ماقالوا من تغليق باب الاجتهاد حتى فى المذهب.

٢٧٨ - قد بينا بهذا الكلام الترجيح بغير الدليل، أما الترجيح بالدليل، وهو المعتبر أولا فهو يكون من المجتهد فى المذهب الذى له قدرة على التخريج، وذلك يكون فى كل مقام يكون له التخير فى أقوال المتقدمين، كتخير رأى أبى حنيفة، أو رأى صاحبيه، أو يقتضى التعرف حكماً يختار من بين هذه الأقوال.

والترجيح بقوة الدليل، يكون ببيان أقربها إلى القواعد المضبوطة المقررة الثابتة، وأقربها إلى روح العصر الذى كانت الفتوى فيه، إذا كان الحكم فى الموضوع يختلف باختلاف الأزمان والعصور.. وهكذا.

وقد انتهى المخرجون فى المذهب إلى آراء ثابتة راجحة فى المذهب عند الاختلاف وقرروها فى الكتب ودونوها، وغلقت الأبواب على من جاء بعدهم أن يرجحوا من بين الأقوال، بل أن يجتهدوا فيما لانص فيه، وإن نمو المذهب كان يتقاضى ألا ينقطع باب التخريج والترجيح فى أى عصر، كما فعل المخرجون السابقون.

٢٧٩ - ويجدر بنا أن ننبه هنا إلى أمر أشرنا إليه فى الماضى وهو أنه إذا أثر استحسان للإمام، فالقياس متروك لايؤخذ به، لأنه معدول عنه كما نقلنا عن السرخسى، وكما

هو المعقول فى ذاته، بيد أن المذهب قد يكون فيه رأيان لإمامين من أئمة المذهب، أحدهما القياس، والآخر وجهه الاستحسان، فقد قرروا أن العمل يكون بالاستحسان، إذ القول المستحسن يكون فيها راجحاً، ولكن استثنى مسائل، قالوا إن القياس يكون فيها راجحاً، عدها بعضهم إحدى عشرة مسألة، وذكر بعضهم أنها أكثر من ذلك، وفيما عدا ذلك[1] فالاستحسان مقدم.

٢٨٠ – هذا هو الترجيح فى المذهب الحنفى، وقد بينا من قبل التخريج، وفى الحق أنه من الضرورى لنمو ذلك المذهب، ولكى يسير إلى آخر مداه من الرقى أن يفتح باب التخريج.

ولكنهم غلقوه، ولم يعد للمتأخرين إلا أن يتبعوا ما رجحه السابقون، وليس لهم أن يجتهدوا فى غير المنصوص على حكمه، وقد دون المذهب ورتبت كتبه، فعلى كل حنفى الاتباع المطلق، والإخلاص لذلك المذهب الجليل يوجب على معتنقيه أن يسيروا فى خطا السابقين فيه، فإنه لايصلح آخره إلا بما صلح به أوله، وهو فتح باب التخريج فيه على مصراعيه، فيجتهد فيما لم ينص عليه، وينقح مانص عليه، والله أعلم.

---

(١) قد ذكرها النسفى فى حاشيته على المنار، ومنها إذا أقام اثنان بينة على أن العين رهن قد قبضه ولم يذكر تاريخاً فالقياس يوجب تهاتر البينتين، وهو رأى أبى حنيفة وبه يفتى، والاستحسان يقضى بأن العين رهن لهما، وليس عليه الفتوى، ومنها إذا غصب العقار، فإنه يكون مضموناً، وهو القياس وبه أخذ أبو يوسف، وقوله الراجح وفى الاستحسان لايكون مضموناً، وبه أخذ محمد، ومنها: إذا قال رجل لامرأته إذا ولدت ولدا فأنت طالق، وقالت أنها ولدت ولدأوكذبها الزوج، فالقياس أن يصدق ولايقع عليها الطلاق، وفى الاستحسان العكس، وقد أخذ بالقياس، ومنها إذا شهد أربعة على رجل بالزنا، فقضى القاضى بجلده مائة جلدة، ثم شهد شاهدان بأنه مُحصن، والجلد لم يكمل، ففى الاستحسان لايرجم، وفى القياس يرجم، وبه قال الصاحبان، وهكذا، مما رجح فى المذهب، وليرجع إلى باقيها.

انتشار المذهب الحنفي

٢٨١ - نشأ المذهب الحنفى بالكوفة ثم تدارسه العلماء بعد وفاة شيخه ببغداد ثم شاع من بعد ذلك، وانتشر فى أكثر البقاع الإسلامية، فكان فى مصر والشام، وبلاد الروم والعراق، وماوراء النهر. ثم اجتاز الحدود فكان فى الهند والصين، حيث لامنافس له، ولامزاحم، ويكاد أن يكون هو المنفرد فى تلك الأصقاع النائية إلى الآن، إذ المسلمون فى الهند والصين يسيرون فى عبادتهم، وفى تنظيم أمورهم على مقتضى الراجح من مذهب أبى حنيفة دون سواه.

٢٨٢ - وقد ابتدأ مذهب أبى حنيفة ينال المنزلة الرسمية التى سمحت بالانتشار والاتساع، من وقت أن ولى الصاحب الأول لأبى حنيفة وهو أبو يوسف منصب القضاء للرشيد، ثم صار له السلطان الأكبر على القضاء فى كل نواحى الدولة بعد سنة سبعين ومائة، إذ أصبح قاضى القضاة، لايولى قاض من غير أمره، فلم يكن يولى قاض فى البلاد الإسلامية من أقصى المشرق إلى شمال أفريقية، إلا من يشير به، ويرتضيه، وكان حتما لايولى إلا أصحابه، الذين يرتضون طريقه فى الاجتهاد والفتيا، وهى طريقة أبى حنيفة فى الاستنباط فى جملتها، فانتشرت بهذا عند العامة آراء فقهاء العراق فى كل البقاع الإسلامية، ما عدا الأندلس، التى انتشر بها المذهب المالكى لمثل ذلك السبب، ولذلك قال ابن حزم: مذهبان انتشروا فى بدء أمرهما بالرياسة والسلطان، الحنفى بالشرق، والمالكى بالأندلس.

ولقد كان لذلك المذهب الغلبة فى كل بلد كان للعباسيين سلطان غالب فيها يضعف بضعف نفوذهم، ويقوى بقوته، وقد كان سلطانهم قوياً لايزاحم فى العراق، وماقاربه وما حوله، وبعبارة أدق كان سلطانهم فى المشرق قوياً، وإذا ضعف نفوذهم الإدارى قام مقامه نفوذهم الدينى، فكان لهم فى الحالين نفوذ يكفى لأن يستفيد منه ذلك المذهب، وكانوا يؤازرونه كل المؤازرة، وكان أهل بغداد يميلون كل الميل لمذهب أبى حنيفة ويؤازرون الخلفاء فى نصرته، ولما أخذ المذهب الشافعى يفد إلى بغداد ويذيع فيها - لم يغلب المذهب الحنفى قط، بل كانت له الغلبة، ولقد حسن أبو حامد الأسفراينى مرة للقادر بالله العباسى؛ فولى البارزى الشافعى القضاء فثارت بغداد وصارت حزبين قامت بينهما الفتن؛ ولم تهدأ الحال،

حتى اضطر الخليفة إلى جمع الأشراف والقضاة، وأخرج إليهم رسالة تتضمن «أن الأسفرايني أدخل على أمير المؤمنين مداخل أوهمه فيها النصح والشفقة والأمانة، وكانت على أصول الدخل والخيانة، فلما تبين له أمره ووضح عنده خبث اعتقاده فيما سأل فيه من الفساد والفتنة، والعدول بأمير المؤمنين عما كان عليه أسلافه من إيثار الحنفية وتقليدهم، واستعمالهم – صرف البارزى وأعاد الأمر إلى حقه، وأعاده إلى قديم رسمه، وحمل الحنفية على ما كانوا عليه من العناية والكرامة والحرية، والإعزاز».

وكان يشاطر الخلفاء الإعزاز للمذهب الحنفى الدول الشرقية التى استبدت بالحكم دونهم، كالسلاجقة وآل بويه، لأن ثقافتهم الإسلامية كانت على مقتضى ذلك المذهب.

٢٨٣ – هذه إشارة إلى ما اكتسبه المذهب الحنفى من نفوذ فى أول أمره بسبب اختيار الخلفاء للقضاة من أئمته والمجتهدين فيه، ولقد كان يكتسب مع ذلك النفوذ الرسمى من إلف الناس له، ومن نشاط العلماء فيه، والعمل على نشره، ومن المناظرات التى كانت تقوم بينهم وبين غيرهم من أصحاب المذاهب الأخرى فى الوقت الذى كثرت فيه هذه المناظرات، وإن ذلك النشاط الذى كان يختلف قوة وضعفاً باختلاف العلماء فى البلاد هو الذى أبقى ذلك المذهب فى بلاده بعد أن ضعفت نصرة الدولة، فلقد انتشر فى بلاد بسبب نشاط علمائه فيها وضعف بسبب ضعف علمائه فى بلاد أخرى، ولنذكر بعض البلاد مبتدئين من الغرب إلى الشرق، حيث بقى واستقر.

٢٨٤ – ففى أفريقية أى طرابلس وتونس والجزائر لم يكن مذهب أبى حنيفة فى أول أمره غالباً، أو شائعاً، بل تغلب عليها مذاهب أهل السنة والآثار إلى أن تولى قضاءها أسد ابن الفرات بن سنان، وقد سمع أسد من أصحاب مالك وأصحاب أبى حنيفة، ولكن كان ميله إلى أهل العراق، فعمل على نشر مذهبهم، لما تولى قضاء أفريقية، حتى ظهر ظهوراً كثيراً، وحتى لقد قال ابن فرحون: «إن المذهب الحنفى ظهر ظهوراً كثيراً بأفريقية إلى سنة ٤٠٠، وانقطع بعدها، ودخل منه شئ إلى ما وراءها من المغرب قديماً إلى الأندلس».

وقد قال المقدسى فى أحسن التقاسيم: «إن أهل صقلية حنفيون» وذكر أنه سأل بعض أهل المغرب «كيف وقع مذهب أبى حنيفة رحمه الله إليكم، ولم يكن على سابلتكم؟ قالوا

لما قدم وهب بن وهب[1] من عند مالك رحمه الله وقد حاز من الفقه والعلوم ما حاز استنكف أسد بن عبد الله أن يدرس عليه لجلالته وكبر نفسه، فرحل إلى المدينة ليدرس على مالك، فوجده عليلا، فلما طال مقامه عنده، قال له: ارجع إلى ابن وهب فقد أودعته علمي، كفيتكم به الرحلة، فصعب ذلك على أسد وسأل هل يعرف لمالك نظير؟ قالوا: فتى بالكوفة يقال له محمد ابن الحسن صاحب أبي حنيفة، قالوا فرحل إليه، وأقبل عليه محمد إقبالا لم يقبله على أحد، ورأى فهماً وحرصاً، فلما علم أنه قد استقل، وبلغ مراده فيه سيبه إلى المغرب، فلما دخلها اختلف إليه الفتيان، ورأوا فروعاً حيرتهم، ودقائق أعجبتهم، ومسائل ماطنت على أذن ابن وهب، وتخرج به خلق، وفشا مذهب أبي حنيفة رحمه الله بالمغرب، قلت: فلم لم يفش بالأندلس؟ قالوا: لم يكن بالأندلس أقل منه هاهنا، ولكن تناظر الفريقان يوماً بين يدي السلطان، فقال لهم:«من أين كان أبو حنيفة؟ قالوا: من الكوفة، فقال: ومالك ! قالوا من المدينة، قال: عالم دار الهجرة يكفينا، فأمر بإخراج أصحاب أبي حنيفة، وقال: لا أحب أن يكون في عملي مذهبان».

هذا الخبر يدل على أن مذهب أبي حنيفة نشره أسد بن الفرات بالمغرب وأنه انتشر أيضاً بالأندلس ولكنه لم يمكث بالأندلس طويلاً. وبعد سنة ٤٠٠ ضؤل أمره بالمغرب، حتى لم يعد له ذكر بها.

٢٨٥ – وأما مصر فقد عرفت المذهب العراقي في عهد المهدي عندما تولى قضاءها إسماعيل بن اليسع الكوفي، وقد كان يرى إبطال الأحباس كما يرى أبو حنيفة ولم يكن ذلك سائغاً لدى فقهاء مصر، ولذا ذهب إليه الليث بن سعد فقيها وقال له: «جئت مخاصماً لك فقال له في ماذا، قال في إبطالك أحباس المسلمين، وقد حبس رسول الله ﷺ وأبو بكر، وعمر وعثمان وعلي والزبير، فمن بعد كتب للمهدي كتاباً جاء فيه «إنك وليتنا رجلا يكيد سنة رسول الله ﷺ بين أظهرنا مع أنا ما علمناه في الدينار والدرهم إلا خيراً» فعزله المهدي.

(١) قال المرحوم العلامة المحقق أحمد تيمور (باشا) في التعليق على خبر المقدسي هذا مانصه: أن وهب بن وهب لايعلم أحد ذكره فيمن أخذ عن الإمام مالك، وإنما الآخذ عنه عبد الله بن وهب، وهو لم يرحل إلى المغرب، بل كان بمصر ومات بها، وأما أسد بن عبد الله فصوابه على مايظهر أبو عبد الله ويكون المراد أبا عبد الله أسد بن الفرات وهذا التعليق القيم يستفاد منه أن ابن وهب هو عبد الله، والتقاء ابن الفرات به بمصر لا بالمغرب.

ولقد كان المذهب الحنفى ممكن السلطان فى مصر ما قوى سلطان العباسيين عليها ولكنه على أى حال لم يكن له فى الشعب المكان الذى له فى أمصار الشرق، بل كان أكثر الشعب إما على مذهب الشافعى الذى كان لمقامه فى مصر أثر فى تأثر الشعب به، وإما على مذهب مالك الذى كان له تلاميذ كثيرون من أمثال ابن وهب وابن الحكم وغيرهم.

وكذلك كان فى مصر مع القاضى الحنفى قضاة من المذهب الشافعى والمالكى، فكان القضاء بين هذه المذاهب الثلاثة يتولاه الحنفية تارة والمالكية أخرى، والشافعية ثالثة.

واستمر الأمر كذلك إلى أن استولى الفاطميون على مصر، فجعلوا مذهب الشيعة الإسماعلية هو المذهب الرسمى، فكان منهم القضاة ولكن ذلك لم يقض على المذاهب الأخرى، بل كان الناس فى عبادتهم يسيرون على مقتضى مذاهبهم، والدولة تغضى عن ذلك فى أكثر الأحيان حتى أنهم كانوا فى أكثر أيام الدولة يبيحون إقامة التراويح فى المساجد الجامعة، وغير الجامعة، ولم ينظروا إلى معتنقى مذهب نظرة معاداة وإن كانوا لايسمحون للأخذ بالمذهب الحنفى بالظهور، ولم يصنعوا ذلك الصنيع مع الآخذين بالمذاهب الأخرى، بل إنهم فى بعض عهودهم أقاموا قضاة من مذهب مالك والشافعى، فكان ثمة أربعة قضاة اثنان شيعيان أحدهما إسماعيلى والآخر إمامى، واثنان آخران أحدهما شافعى والآخر مالكى.

والسبب فى معاداة الفاطميين للمذهب الحنفى وتخصيصه بالمقاومة من بين المذاهب الأربعة أنه كان مذهب الدولة العباسية، وأنه كان فى مصر يستمد نفوذه من نفوذ تلك الدولة وهم كانوا يقاومون نفوذها ، فكان من ذلك مقاومة ذلك المذهب، والغض من قيمته.

ولما قامت الدولة الأيوبية اتجهت إلى إعادة نفوذ المذهب الشافعى والمذهب المالكى إلى ما كان من قبل، فأنشأوا المدارس لهذين المذهبين، وذلك لأن صلاح الدين كان شافعياً والشعب كان للمذهب المالكى فيه سلطان، ولكن لما آل الأمر فى الشام إلى نور الدين الشهيد وكان حنفيا وله كتاب فى مناقب أبى حنيفة نشر مذهبه بالشام، ومن الشام قدم إلى مصر، ولكنه فى هذه المرة نزل فى الشعب لافى الحكومة كما قدم أولا فى عهد سلطان العباسيين.

ولما كثر المعتنقون للمذهب من الشعب ورغب صلاح الدين فى توثيق العلاقة بينه وبين الدولة العباسية – أنشأ للحنفية مدرسة السيوفية بالقاهرة وأخذ المذهب بعد ذلك يقوى وينتشر بكثرة بين آحاد الشعب.

ولما أنشأ نجم الدين أيوب المدرسة الصالحية رتب دروساً للمذاهب الأربعة وكثر ذلك النوع من المدارس فى دولتى المماليك وجعل فى عهد هاتين الدولتين قضاة أربعة من بينهم واحد حنفى ولما استولى العثمانيون على مصر كان القضاء كله على مذهب أبى حنيفة فرغب كثيرون من طلبة العلم فى معرفته واستفاد من ذلك نفوذاً كبيراً وعاد كما بدأ يعاونه السلطان وتكثر الفتيا به والأحكام.

٢٨٦ – وإذا انتقلنا إلى الشام وما حولها فإنا نجد المذهب الحنفى فيها أمكن.

وإذا كان الملوك الذين حكموا مصر والشام وحاولوا الغض من المذهب الحنفى فى مصر حاولوا مثل هذه المحاولة فى الشام، فإن المحاولة فيها لم تجد جدواها فى مصر لأن المذهب كان منتشراً بين آحاد الشعب، ولم يكن مقصوراً على الجهات الحكومية.

٢٨٧ – أما بلاد المشرق والعراق وما وراءه أى خراسان وسجستان وما وراء النهر فكان المعتنقون للمذهب الحنفى كثيرين وكان الشافعيون ينازعونهم أحياناً الغلبة وكانت المناظرات تعقد بينهم فى المساجد وفى مجالس الأمراء والمحافل العامة، وأفاد الفقه وأدب البحث والمناظرة من تلك المجادلات فوائد جمة وإن كان الجدل قد نمى روح التعصب وأطلق الألسنة بالطعن من بعض من لايحسن القول، وكان التعصب المذهبى هو السبيل للجمود الفقهى من بعد.

وكان المذهب الحنفى غالباً على أهل أرمينية وأذربيجان وتبريز وأهل الرى والأهواز. ثم كان فى أول الأمر بإقليم فارس كثير من الحنفية ثم غلب عليها المذهب الشيعى الاثنا عشرى.

والهند فيها المذهب الحنفى يكاد ينفرد بالسلطان، والمذهب الذى يجاوره فيها الشافعى ولايتجاوز عددهم مليوناً أو نحواً من هذا والباقون من الحنفية ومسلمو الصين ويتجاوز عددهم الأربعين مليوناً كذلك أكثرهم من الحنفية.

وهكذا ترى ذلك المذهب شرق وغرب وكثر الآخذون به والسالكون لطريقه، ولو أنه فتح باب التخريج لاستخرج العلماء من قواعده أحكاماً صالحة تتسع لكل البيئات، والله سبحانه وتعالى أعلم.

[تم بحمد الله وتوفيقه]

محتويات الكتاب

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

مؤلفات الإمام الشيخ

محمد أبو زهرة

العالم الجليل الذى أثرى المكتبة الفقهية بموسوعاته، والذى ستبقى ذكراه شعلة وهاجة فى العلم والفقه الإسلامى. تلك المؤلفات الخصبة التى وهبه الله سبحانه وتعالى إياها لتكون منارا يهتدى به العلماء من بعده فى دراسة الفقه الإسلامى.

١ - خاتم النبيين ﷺ (ثلاثة أجزاء فى مجلدين)

٢ - المعجزة الكبرى - القرآن الكريم

٣ - تاريخ المذاهب الإسلامية (جزءان فى مجلد واحد)

٤ - العقوبة فى الفقه الإسلامى

٥ - الجريمة فى الفقه الإسلامى

٦ - الأحوال الشخصية

٧ - أبو حنيفة - حياته وعصره - آراؤه وفقهه

٨ - مالك - حياته وعصره - آراؤه وفقهه

٩ - الشافعى - حياته وعصره - آراؤه وفقهه

١٠ - ابن حنبل - حياته وعصره - آراؤه وفقهه

١١ - الإمام زيد، حياته وعصره - آراؤه وفقهه

١٢ - ابن تيمية - حياته وعصره - آراؤه وفقهه

١٣ - ابن حزم - حياته وعصره - آراؤه وفقهه

١٤ - الإمام الصادق - حياته وعصره - آراؤه وفقهه

١٥ - أحكام التركات والمواريث

١٦ - علم أصول الفقه

١٧ - محاضرات فى الوقف

١٨ - محاضرات فى عقد الزواج وآثاره

١٩ - الدعوة إلى الإسلام

٢٠ – مقارنات الأديان

٢١ – محاضرات فى النصرانية

٢٢ – تنظيم الإسلام للمجتمع

٢٣ – فى المجتمع الإسلامى

٢٤ – الولاية على النفس

٢٥ – الملكية ونظرية العقد

٢٦ – الخطابة «أصولها . تاريخها فى أزهى عصورها عند العرب»

٢٧ – تاريخ الجدل (الذى مضى على طبعته مايقارب الخمسين عاما).

٢٨ – تنظيم الأسرة وتنظيم النسل

٢٩ – شرح قانون الوصية

٣٠ – الوحدة الإسلامية

٣١ – العلاقات الدولية فى الإسلام

٣٢ – التكافل الاجتماعى فى الإسلام

٣٣ – المجتمع الإنسانى فى ظل الإسلام

٣٤ – الميراث عند الجعفرية

تطلب جميعها من ملتزم طبعها ونشرها وتوزيعها

مؤسسة

دار الفكر العربى

الإدارة : ١١ ش جواد حسنى – القاهرة

ص .ب ١٣٠

دار الفكر العربى

مؤسسة مصرية للطباعة والنشر والتوزيع

تأسست ١٣٦٥ هـ - ١٩٤٦ م

مؤسس الدار وصاحبها : محمد محمود الخضرى

الإدارة : ١١ ش جواد حسنى - القاهرة

ص . ب : ١٣٠ الرمز البريدى ١١٥١١

فاكس : ٣٩١٧٧٢٣ - ٢٦١٩٠٤٩ (٠٠٢٠٢)

ت : ٣٩٢٥٥٢٣ - ٣٩٢٠٩٥٦

نشاط المؤسسة : ١- طبع ونشر وتوزيع جميع الكتب العربية فى شتى مجالات المعرفة والعلوم.

٢- استيراد وتصدير الكتب من وإلى جميع الدول العربية والأجنبية

تطلب جميع منشوراتنا من فروعنا بجمهورية مصر العربية

الفرع الرئيسى : ٦ أ شارع جواد حسنى القاهرة

ت : ٣٩٣٠١٦٧

فرعُ الدقى : ٢٧ شارع عبد العظيم راشد المتفرع من

شارع محمد شاهين - بالعجوزة

ت: ٧١٧٤٩٨

فرع مدينة نصر : ٩٤ شارع عباس العقاد - المنطقة السادسة

وإدارة التسويق - مدينة نصر ت ٢٦١٩٠٤٩ - ٦١٨٩٦٩ فاكس ٢٦١٩٠٤٩

وكذلك تطلب جميع منشوراتنا من الكويت من

مؤسسة دار الكتاب الحديث

ص . ب ٦٠٥٦ السالمية ٢٢٠٧١

ت : ٥٧٤٨١٦٥ فاكس ٥٧١٨٥٧١













